اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰہ

سلسلۂ دارالمصنفین

(۸۴)

اسلام کا سیاسی نظام

جس میں اسلام کے سیاسی نظام کا اساسی خاکہ پیش کیا گیا ہے،

از

مولانا محمد اسحٰق صاحب سندیلوی استاد دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

باھتمام

مولوی مسعود علی صاحب ندوی

در مطبع معارف اعظمگڈھ طبع گردید

۱۳۷۶ھ

۱۹۵۷ء

فہرست مضامین

اسلام کا سیاسی نظام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

(از مولانا عبدالماجد دریابادی)

یہ کتاب جو آپ کے پیش نظر ہے، اپنی تسوید و تالیف کی ایک مختصر سی، گو دردناک و افسوسناک تاریخ بھی رکھتی ہے، سنہ غالباً سنہ ۱۹۴۲ء تھا، یا شاید اس سے بھی کچھ قبل جب مسلم لیگ کا طوطی ہندوستان میں بول رہا تھا کہ ارباب لیگ کو خیال یہ پیدا ہوا، کہ جس اسلامی حکومت (پاکستان) کے قیام کا مطالبہ شد و مد سے کیا جا رہا ہے خود اس کا نظام نامہ یا قانون اساسی بھی تو خالص اسلامی بنانا چاہیئے، اور اسی غرض سے یوپی کی صوبہ مسلم لیگ نے ایک چھوٹی سی مجلس ایسے ارکان کی مقرر کردی جو اس کے خیال میں شریعت کے ماہرین تھے کہ یہ مجلس ایسا نظامنامہ مرتب کر کے لیگ کے سامنے پیش کرے، اس مجلس نظام اسلامی کے چار ممبران کے نام تو اچھی طرح یاد ہیں،

(۱) مولانا سید سلیمان ندوی،

(۲) مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی،

(۳) مولانا آزاد سبحانی

(۴) عبدالماجد دریابادی،

باقی دو ممبر غالباً اور تھے، ان کے نام اب ذہن میں نہیں، مسلم لیگ کی فراخ مشربی اسی سے واضح ہے کہ اس مجلس کے بیشتر ممبر لیگ کے ممبر نہ تھے۔

مجلس کے مصارف کے کفیل نواب صاحب چھتاری قرار پائے، اور انھوں نے ایک رقم اسی وقت مجلس کو عطا بھی کر دی جو غالباً ۲۵ ہزار کی تھی مجلس کا تمہیدی اجلاس دارالعلوم ندوہ (لکھنو) کے ہال میں ہوا جس میں لیگ کے اکابر بطور وزیر شریک تھے مجلس کے داعی (کنوینر) علامہ ندوی قرار پائے، انھوں کو مناسب یہ معلوم ہوا کہ کتاب کا ابتدائی مسودہ مولانا حکیم محمد اسحاق ندوی سندیلوی تیار کریں جس کی ایک ایک نقل ہر ممبر کے پاس جائے، یہ ارکان اُن پر نقد و تبصرہ کریں، اور پھر ایک بار جمع ہو کر بحث و گفتگو کے بعد مسودہ کی آخری شکل طے کر دیں،

مولینا اسحاق نے اپنا کام بڑی مستعدی تندہی سے کر کے کوئی چھوٹا سا رسالہ نہیں ایک پوری ضخیم کتاب چند مہینوں ہی کے اندر تیار کر دی، اس کی چند نقلیں سید صاحب ہی کی نگرانی میں کرا کے ایک ایک نسخہ ہر ممبر کی خدمت میں بھیج دیا گیا، اور اس احقر نے جلدی جلدی اسے پڑھ کر، اس پر ایک یادداشت لکھکر سید صاحبؒ کی خدمت میں اسی وقت روانہ کر دی، اور امید ہے کہ دوسرے ممبران نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا لیکن سید صاحبؒ پر ہجوم کار اتنا تھا کہ ممبران کے یکجا کرنے اور بحث و گفتگو ہونے کی منزل کبھی نہ آسکی،

جب کئی سال اس تعطل پر گذر گئے، اور غالباً ۱۹۶۰ء آ گیا، تو ایک صاحب عزیز الدین نامی نے جو اس وقت ایک معروف ملی کارکن تھے (نئے ممالک متوسط (حال مدھیا پردیش) کے کسی مقام سے مجھے خط پر خط لکھے کہ ایسا قیمتی مسودہ آپ لوگوں کے پاس بیکار پڑا ہوا ہے خدا کے لئے میرے حوالہ کیجئے، میں ابھی اس کو چھپوا دوں — بات لگتی ہوئی تھی، اپنی مجلس کی طرف سے مایوس ہو کر غور و تامل کے بعد اور سید صاحبؒ کو اطلاع دے کر میں نے اپنا نسخہ عزیز الدین صاحب کو رجسٹری کر دیا، وہ دن ہے اور آج کہ پھر نہ عزیز الدین صاحب کا پتہ چلا، اور نہ اُس نسخہ کا!

خدا بھلا کرے مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کا کہ برسوں کے بعد انھوں نے سید صاحبؒ والے نسخہ کو کاغذات کے انبار سے ڈھونڈ نکالا اور اس پر مصنف سلمہٗ سے نظر ثانی بھی کرائی، اور اب جبکہ

خود مسلم لیگ ہی کا وجود ہندوستان میں

ع ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

کا مصداق ہے، اسے لیگ کے سپرد کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں باقی رہ گیا، اور اب سوا اس کے کہ اسے پریس کو دے دیا جائے اور کوئی حل خیال میں نہیں آتا، ہندوستان کے نہ سہی، دنیا کے جس گوشہ کے بھی مسلمان اس سے جتنا فائدہ اٹھانا چاہیں، اٹھا سکتے ہیں؛

جی چاہتا تھا کہ اسے مولانا مناظر احسن گیلانی مدظلہ کی خدمت میں بھیج دیا جاتا کہ ان کی سرسری ہی نظر ثانی کے بعد اس کا درجۂ استناد بڑھ جاتا لیکن مولانا ممدوح کی صحت اب اس قابل کہاں کہ اس کے لئے فوراً وقت نکال سکیں، اور یہ گوارا نہ ہوا کہ سالہا سال کی تاخیر کے بعد اب مزید تاخیر اس قابلِ قدر کتاب کی طباعت واشاعت میں روا رکھی جائے، یہ ظلم مصنف پر بھی ہوتا، اور کتاب پر بھی،

غنیمت ہے کہ اس نسخہ کا ابتدائی حصہ سید صاحبؒ کی اصلاحات سے جابجا آراستہ ہے، یہ اصلاحیں تعداد میں بہت کم ہیں لیکن ماہرانہ واستادانہ ہیں، اس بے علم نے ابتدائی ایک ربع تو لفظ بہ لفظ پڑھ لیا ہے، اور باقی پر جستہ جستہ کہیں کہیں سے نظر ڈال لی ہے، گو اس کا دیکھ لینا، اور نہ دیکھنا دونوں برابر ہیں، ـــــ ظاہر ہے کہ کتاب اس مرتبۂ استناد سے تو محروم ہی رہ گئی جو مجلس ماہرین سے منقح ہو جانے کے بعد اسے حاصل ہوتا، پھر بھی جس صورت میں وہ ہے کہا جا سکتا ہے کہ تحقیق وتفصیل وجامعیت کے لحاظ سے اس وقت اپنی نظیر وہ آپ ہی ہے، اور ادارۂ دارالمصنفین اسے پیش کر کے پہلے دین اور پھر علم دونوں کی ایک ٹھوس خدمت ہی کسی درجہ میں کر رہا ہے،

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم

(جنوری ۱۹۵۶ء)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

اسلام کا مقصد اگرچہ دنیا میں حکومت و سلطنت کا قیام نہیں ہے لیکن وہ حسن عمل کا لازمی نتیجہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے صالح اور نیکوکار بندوں سے استخلاف فی الارض کا وعدہ کیا ہے جو خیر القرون ہی میں پورا ہو گیا تھا، اور اسلام کے احکام و قوانین کا پورا قیام و نفاذ حکومت کے بغیر نہیں ہو سکتا، اس لئے عہد رسالت ہی میں حکومتِ الٰہیہ کی تشکیل عمل میں آگئی تھی جس کی تکمیل خلافتِ راشدہ کے زمانہ میں ہوئی، اور عہدِ رسالت کے سادہ نظامِ حکومت نے ایک عظیم الشان سلطنت کی شکل اختیار کر لی جس کا ایک سرا ہندوستان و چین سے ملتا تھا، اور دوسرا جبر الٹر سے۔

اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، اور وہی اصلی قانون ساز ہے، خلفاء اور حکمرانوں کی حیثیت محض نافذین قوانین کی ہے، اس لئے اسلامی حکومت کے دستور کا ماخذ قرآن مجید ہے، مگر اس میں صرف کلی اور اصولی احکام ہیں، اُن کی تشریح و تفصیل اور جزئیات کی تفریع شارع علیہ السلام پر چھوڑ دی گئی ہے، چنانچہ انہی بنیادوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکومتِ الٰہیہ کی تشکیل فرمائی اور اسی کی روشنی میں جزوی قوانین بنائے، پھر جب اسلامی حکومت کا دائرہ وسیع ہوا، نئے نئے ملک زیر نگیں ہوئے، نئی نئی قومیں مفتوح ہوئیں اور نئے نئے مسائل پیدا ہوئے تو خلفائے راشدین نے کلام مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال اور آپ کے فیصلوں کی روشنی

ہیں اور جزئیات میں اپنے اجتہاد سے خلافتِ اسلامیہ کا نہایت وسیع اور مکمل نظام قائم کیا،

اموی اور عباسی دور میں جب اسلامی حکومت اوج کمال پر پہنچ گئی، اور اس زمانہ کی معلوم دنیا کا بڑا حصہ اسلامی قلمرو میں شامل ہو گیا، تو ائمۂ اسلام نے اسلامی نظام حکومت کے مختلف پہلوؤں پر مختلف کتابیں لکھیں، امام ابو یوسف نے حکومت کے محاصل، اس کی آمد و صرف حکام و عہدہ داروں کے حدود و اختیارات، اور غیر مسلم رعایا کے حقوق وغیرہ پر کتاب الخراج لکھی، ابو عبید بن سلام نے اسلامی مالیات پر کتاب الاموال تالیف کی، قاضی ابو الحسن ماوردی اور قاضی ابو یعلی حنبلی نے اسلامی حکومت کے دستور اور سیاسی نظام پر احکام السلطانیہ لکھیں، ابن قیم جوزی نے نظام عدالت و قضا پر الطرق الحکمیہ تصنیف کی، اسی طریقہ سے مختلف پہلوؤں پر کتابیں لکھی گئیں، اس کے علاوہ فقہ خصوصاً فقہ حنفی کی اہم کتابوں میں ان مسائل پر مستقل ابواب ہیں، جن سے اسلامی حکومت کا پورا نظام مرتب کیا جا سکتا ہے،

اردو میں اس موضوع پر کوئی کتاب نہ تھی، بلکہ اس کا مذاق ہی نہ تھا، ادھر چند برسوں سے جب سے ہندوستان میں عام سیاسی مذاق پیدا ہوا، اور دنیا کے مختلف نظاموں کے حسن و قبح اور ان کے عواقب و نتائج پر بحث و نظر کا آغاز ہوا، اس وقت مسلمان اہل علم و قلم نے اسلامی سیاسیات کی طرف بھی توجہ کی، اور مرحوم جامعہ عثمانیہ کے اساتذہ و طلبہ اور جماعت اسلامی کے ارکان نے اس کے مختلف پہلوؤں پر مضامین لکھے، پھر قیام پاکستان کے بعد جب اسلامی دستور کا مسئلہ چھڑا، اس وقت سے یہ موضوع زیادہ مرکز توجہ بن گیا، اور اس پر صرف بکثرت مضامین لکھے گئے، بلکہ اسلامی دستور کا پورا خاکہ مرتب کیا گیا، مگر جس زمانہ میں یہ کتاب لکھی گئی ہے اس وقت تک اس موضوع پر اردو میں غالباً کوئی مستقل کتاب نہ تھی، اور جیسا کہ مولانا عبد الماجد صاحب کے پیش لفظ سے ظاہر ہوگا کہ لیگ کے منتخبہ اسلامی دستور کا پہلا خاکہ یہی کتاب ہے، یہ اتفاق ہے کہ اس کی اشاعت کی نوبت اب آئی ہے،

آج صدیوں سے حکومت کے مختلف نظاموں کا تجربہ ہو رہا ہے، مگر اب تک کوئی تجربہ کامیاب نہو سکا، اور ہر نیا نظام دنیا کے لئے زحمت ہی بنتا جاتا ہے، جمہوریت جس کے برکات کا غلغلہ ساری دنیا میں ہے، صحیح معنوں میں کہیں اس کا وجود ہے؟ اس کے ائمہ فرانس، برطانیہ اور امریکہ کے ہاتھوں جس طرح جمہوریت کا خون ہو رہا ہے، اور صدیوں سے مشرق کی کمزور قوموں اور ملکوں پر جو کچھ گذری ہے اور جس کا سلسلہ بتبدیلِ شکل آج بھی قائم ہے، اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے، پھر یہ نظام مشرق خصوصًا اسلامی ملکوں کے مزاج سے بالکل مطابقت نہیں کرتا جس پر اُن کے حالات، اور آئے دن کے انقلابات شاہد ہیں،

آج کل سب سے زیادہ شہرہ کمیونزم کا ہے، اور اس کے حامیوں کا یہ دعوی ہے کہ انسانیت کی فلاح اسی پر منحصر ہے، مگر ابھی اس کی عمر کے دن کی ہے، اور استنے دنوں میں وہ کتنے رنگ بدل چکی ہے، اور دنیا کا ایک بڑا حصہ خصوصًا جمہوری ملک اس کو دنیا کے لئے سراسر ہلاکت دتباہی سمجھتے ہیں، جس کی شہادت واقعات سے بھی ملتی ہے، اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ آیندہ چل کر وہ کہاں تک دنیا کے لئے مفید ہوگی اور جو نظام اخلاق وروحانیت سے بالکل عاری ہو، اور اس کی بنیاد تمامتر مادیت پر ہو اس سے عالم انسانیت کی فلاح کی کیا توقع کی جاسکتی ہے، پھر جمہوریت اور کمیونزم دونوں ایک دوسرے کے استیصال کے درپے ہیں، اور ان کی کشمکش نے دنیا سے امن وسکون کا خاتمہ کر دیا ہے، اگر ان دونوں میں تصادم ہو گیا جو ایک نہ ایک دن ناگزیر ہے، تو انہی کے ہاتھوں ان نظاموں اور اُن کی مادی تہذیبوں کا بھی خاتمہ ہے، اس وقت اگر روئے زمین پر انسان باقی رہ گئے، تو اُن کو ایک عالمگیر اخلاقی نظام کی تلاش ہو گی، اور اس کی بنیاد پر نئے سر سے ایک نئی دنیا کی تعمیر ہو گی، نازی ازم ایک شعلہ کی طرح بھڑک کر ایسا بجھی کہ اُس کا کوئی نام بھی نہیں لیتا،

ان حالات میں جب دنیا ایک نئے نظام کی تلاش میں ہے ضرورت تھی کہ اس کے سامنے اس نظام کا خاکہ بھی پیش کر دیا جائے جس کا بنانے والا خود خالق کائنات ہے، اس لئے وہ دنیا کے مادی نظامون کی تمام خرابیون سے بالکل پاک اور اسکی خوبیون کا جامع ہے، اور ایک مرتبہ دنیا اس کی کامیابی کا تماشہ دیکھ چکی ہے، اور بالآخر انسانیت کی فلاح خداوندی ہی نظام کے ذریعہ ہوگی، خواہ اس نام سے اس کو قبول نہ کیا جائے اور موجودہ نظامون کی ناکامی، اور اس کے نتائج سے تھکنے کے بعد دنیا میں اخلاقی بنیادون پر جو نظام بھی قائم ہوگا، اس کی بنیاد یقیناً، ان ہی الہی قوانین پر ہوگی، جو خدا کے برگزیدہ پیغمبر لاتے رہے اور جن کو کامل شکل مین اسلام نے پیش کیا ہے،

لائق مصنف نے اس کتاب مین اسی نظام کا اجمالی خاکہ پیش کیا ہے، ایک مختصر کتاب مین تمام جزئیات کی تفصیل ممکن نہ تھی، اس لئے یہ محض ایک بنیادی دستور ہے تاہم اس میں سب اصولی اور اساسی پہلو آگئے ہیں، یہ کتاب آج سے پندرہ سال پہلے لکھی گئی تھی، جب اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب نہ تھی، مگر اس کی طباعت کی نوبت اب آئی، جس کی تفصیل مولانا عبد اللہ جند صاحب کے پیش لفظ سے معلوم ہوگی،

فقیر معین الدین احمد ندوی

دار المصنفین اعظم گڈھ

۲ رذی قعدہ ۱۳۷۶ھ

مطابق ۲ رجون ۱۹۵۷ء

گذارشِ احوالِ واقعی

الحمدُ للہ وکفیٰ والصّلوٰۃ علیٰ عبادہِ الّذین اصطفیٰ

کتاب اپنے ساتھ ایک داستان رکھتی ہے جس کا مفصل بیان تو بے سود ہے مگر مختصر اظہار مناسب ہے، اس موضوع پر شاید اردو میں یہ سب سے پہلی کتاب لکھی گئی تھی لیکن اشاعت کے لحاظ سے یہ بہت پیچھے ہوگئی، ہندوستان کے خونین انقلاب نے اسے گوشہ گیر رہنے پر عرصۂ دراز تک مجبور رکھا، یہانتک کہ اس کا مسودہ بھی ایک عرصہ تک گم رہا۔ اور میں اُس کی بازیابی سے بالکل مایوس ہوگیا،

علّامہ سید سُلیمان صاحب ندوی نوراللہ مرقدہٗ کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمادیں کہ انہی کی تحریک و ترغیب اور ہمت افزائی سے اس ہیچمدان نے اس اہم موضوع پر قلم اٹھانے کی جرأت کی، اور مسودے کی بازیافت میں بھی اُن کی سعی و کوشش کو بہت دخل ہے، تھوڑا ہی عرصہ گذرا کہ مسودہ مجھے دوبارہ ملا، اس سلسلہ میں مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب رکن دارالمصنفین بھی مستحق شکریہ ہیں کہ انھوں نے کوشش فرما کر دارالمصنفین کے انبار سے اس متاع گم گشتہ کو ڈھونڈ نکالا، نیز اس کی طباعت و اشاعت کا اہتمام فرمایا،

کتاب کلامی اور فقہی دونوں حیثیتوں کی حامل ہے نظر ثانی میں میں نے کلامی حصے کو کچھ کم اور فقہی حصہ کو کچھ زیادہ کر دیا ہے، زمانہ کی ایک بہت بڑی ضرورت یعنی اسلامی دستور بنانے کے

پیش نظر یہ تبدیلی کی گئی ہے جس نے اسلامی دستور کا اصولی خاکہ پیش کر دیا ہے، جزئی دساتیر اسے سامنے رکھکر آسانی کے ساتھ بنائے جاسکتے ہیں،

مالک لوح و قلم کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اس نے مجھے اسلام کی اس قلمی خدمت کی توفیق عطا فرمائی لیکن اسکی حسرت بھی باقی رہ گئی کہ کاش اس خدمت کو مکمل طریقہ سے کر سکتا، بہت سے مضامین و مسائل ذہن میں ہیں، جنھیں بعض مجبوریوں کی وجہ سے صفحۂ قرطاس تک نہین لاسکا، اور انھیں لباس نقوش پہنانے کے لئے کسی دوسرے موقع کا منتظر ہوں تاہم مجھے امید ہے کہ ناظرین انشاء اللہ اس کتاب کو بہت سی ان کتابوں سے زیادہ مفید اور پراز معلومات پائین گے، جو اس موضوع پر اب تک شائع ہو چکی ہین، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس ناچیز خدمت کو قبول فرمائین، اور کتاب کو مقبول و نافع فرمائین،

محمد اسحٰق صدیقی عفی اللہ عنہ

مقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؀

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین وعلیٰ خلفاء الراشدین

المھدیین وعلیٰ آلہ واصحابہ واھل بیتہ اجمعین، اما بعد:

آفتابِ عالمتاب کا طلوع ستاروں کے لیے پیامِ رخصت ہوتا ہے جب آفتابِ رسالت مکہ کی مقدس سرزمین سے طلوع ہوا تو انبیاء سابق کی تعلیمات کی ضرورت باقی نہیں رہی صحیفۂ عالم کا اگلا باب شروع ہو گیا تمہید ختم ہوئی، شجرۂ انسانیت کے پھل دینے کا وقت آیا، پھولوں کا زمانہ رخصت ہوا، اللہ علیم و حکیم کا آخری دین اس کی آخری کتاب اور اس کے آخری رسول کی صورت میں اس خاکدانِ تیرہ و تار کو بقعۂ نور بنا دیکر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوا، اسلام دین کامل اور اس کا چمن سدا بہار ہے، زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس میں وہ ہماری رہنمائی نہ کرتا ہو، اور تا قیامِ قیامت زندگی کے متعلق ہمیں اس کی رہنمائی کے علاوہ کسی کی رہنمائی کی ضرورت نہیں ہے، وہ دائمی اور ابدی دین ہے، اور اس کی رہنمائی دائمی اور ابدی ہے، اس کے کمال کی کیا تفسیر ہو؟ اس کا دوام کیا معنی رکھتا ہے؟ اس کی تشریح آگے آتی ہے؛

اسلام کی ایک مختصر اور جامع تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تعلق نیز بندوں کے آپس کے صحیح تعلقات کی تشریح کا نام ہے، ان ہی دوگونہ تعلقات کی حیثیت سے وہ زندگی کے ہر شعبہ میں انسان کی رہنمائی اور ہدایت کرتا ہے، انسانی زندگی کے تین ہی بڑے اجزاء نکلتے ہیں، فکر، قول اور عمل، ان میں سے کسی کا کوئی فرد بھی عالمِ وجود میں آئے، دو سوال اس کے ہمراہ

ہوتے ہیں اس کا اثر بندے اور اللہ تعالیٰ کے تعلق پر کیا پڑتا ہے؟ اور بندے کا تعلق دوسرے بندوں سے اس کا
کیا اثر لیتا ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب اسلام دیتا ہے، خواہ ان کا تعلق زندگی کے شعبۂ اخلاق سے ہو،
یا عبادات سے یا سیاسیات و معاشیات سے یا اور کسی شعبۂ حیات سے، جو افکار، اقوال اور اعمال تعلق مع اللہ
کو کمزور یا منقطع کرتے ہیں، یا بندوں کے آپس کے تعلقات کو رضائے الٰہی کے راستہ سے ہٹاتے ہیں، انہیں
اسلام ممنوع قرار دیتا ہے، اس کے برعکس اس کے مخالف اثر رکھنے والے زندگی کے ان مظاہر پر چلنے کا حکم دیتا
ہے، اور جو مظاہر اس نوعیت کی تاثیر ہی نہیں رکھتے، ان کی اجازت دیتا ہے، اور بندوں کو اختیار دیتا ہے
کہ وہ عقلِ سلیم سے کام لیکر اس کے متعلق فیصلہ کریں، دین ایسے مسائل سے بے تعلق ہے،

ملیریا بخار جراثیم سے پیدا ہوتا ہے یا فسادِ اخلاط سے، اسلام کو اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے،
ہر شخص آزاد ہے کہ عقل و فہم سے کام لیکر جو چاہے رائے قائم کرے، لیکن اسلام اس مسئلہ سے کلیۃً بے تعلق
بھی نہیں ہے، وہ بتاتا ہے کہ اس تحقیق و دریافت کو مخلوق کی راحت رسانی کے لئے استعمال کرنا
چاہیئے نہ کہ ایذارسانی و ہلاکت کے لئے، ایٹم اور اسکی قوت کے متعلق کیا دریافت ہوتا ہے، اسلام کو
اس سے کوئی واسطہ نہیں، مگر وہ ہدایت کرتا ہے کہ اس بے پناہ طاقت کو ظلم و تخریب کے لئے استعمال
کرنا غضبِ الٰہی کا سبب اور گناہِ عظیم ہے، اس کا صحیح مصرف اسلامی مناہج پر تعمیر و فلاح ہے نہ کہ ظلم و
تخریب، ان مثالوں سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ موضوعِ اسلام کا دائرہ ساری کائنات کو محیط ہے لیکن
صرف مندرجۂ بالا خاص حیثیت سے، اس خاص حیثیت سے کائنات کی جس شے کے متعلق کیوں؟
اور کیوں کر؟ کا سوال پیدا ہوتا ہے، اسلام اس کا جواب دیتا ہے، "اسلام دین کامل ہے" اس جملے کے
یہی معنی ہیں جن کی تشریح مندرجۂ بالا سطور میں کی گئی ہے، اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ اسلام میں کائنات
کے متعلق ہر مسئلہ تلاش کیا جائے، جو شخص قرآن و حدیث میں ایٹم اور برق کے خواص تلاش کرتا ہے، یا نظریۂ
اضافیت ڈھونڈھتا ہے، وہ اپنی کم عقلی اور ناقدرشناسی کا اعلان کرتا ہے لیکن اس شخص کی غلطی بھی

اس سے کم درجہ کی نہین ہے جو کسی ذرہ کائنات کو ہر حیثیت سے اسلام سے بے تعلق سمجھتا ہے۔

انسانی زندگی بلکہ کل کائنات کے ساتھ اسلام کا تعلق جس نوعیت کا اور جس حیثیت سے ہے اسکی تشریح ہم کرچکے اس بیان سے یہ واقعہ روز روشن کی طرح روشن ہو گیا کہ ہر شعبۂ حیات کے متعلق اسلام سلبی پہلو کے ساتھ ایجابی پہلو بھی پیش کرتا ہے، اس کے یہاں صرف نفی نہین ہے، بلکہ اثبات بھی ہے۔ وہ جب بتاتا ہے کہ فلان طریقہ غلط اور قابلِ ترک ہے تو صحیح اور قابلِ عمل طریقے کی طرف بھی رہنمائی کرتا ہے، یہ سلب و ایجاب دوش بدوش اور پہلو بہ پہلو ملین گے لیکن کائنات کی مختلف اشیاء کے ساتھ انکے تعلق کی کیفیت مین قدرے اختلاف پایا جاتا ہے کہیں اسے اخص ترین جزئی و شخصی حیثیت مین متعین کردیا جاتا ہے، اور کہین صرف اصولی حیثیت سے متعین کرکے جزئیات کو عقل سلیم کے حوالہ کر دیا جاتا ہے،

کمال دین کی اس تشریح کی روشنی مین اسلامی سیاست کا مفہوم سمجھ لینا آسان ہے، سیاسیات بحیثیت ایک علم یا فن اسلام کے موضوع سے خارج ہے، نہ تاریخ سیاسیات سے اسے کوئی واسطہ ہے، نہ اس کے اصطلاحات سے کوئی مستقل سردکار شخصیت و جمہوریت مین علمی اعتبار سے کیا فرق ہے، اشتراکی جمہوریت کی منطقی تعریف کیا ہے، آئینی جمہوریت مین تاج کی دستوری حیثیت کیا مقرر ہے، اور اس کے اثرات قانون سازی پر کیا پڑتے ہین، اسلام کو اس قسم کے مسائل سے فی نفسہٖ کوئی تعلق نہین ہے، نہ یہ بحثیں اسلامی سیاسیات سے تعلق رکھتی ہین،

کتاب و سنت کے علاوہ کسی دوسری شے کو بنیاد بنا کر مسلمان ایک مملکت کی تعمیر کرتے ہین، اس مین یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ کپڑے پر محصول کتنا لگایا جائے، اسے آپ ایک سیاسی مسئلہ تو کہہ سکتے ہین لیکن اسلامی سیاسیات سے اسے کوئی واسطہ نہین ہے، یہ صرف ایک ایسے اسٹیٹ کا سیاسی مسئلہ ہے جس کی زمام اختیار مسلمانوں کے ہاتھ مین ہے، پھر اسلامی سیاسیات کس شے کا نام ہے؟

سیاست انسانی زندگی کا ایک بہت اہم شعبہ ہے، متمدن انسان اس سے کسی طرح گریز

نہیں کرسکتا ، اجتماعی زندگی میں نظم مملکت کا معاملہ ایک ناگزیر معاملہ ہے ، اس نظام کے متعلق فطرۃً متعدد سوالات پیدا ہوتے ہیں ، جنھیں مختلف انواع واقسام کے ماتحت مرتب کیا جا سکتا ہے ، تنوع کی بنا زاویۂ نظر کا اختلاف ہے ، جب ہم اسلامی زاویۂ نظر اختیار کرتے ہیں تو تفکر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی نظام سیاسی کا اثر عبد ومعبود کے تعلق پر کیا پڑتا ہے ، بندوں کے باہمی تعلقات جو اس نظام سے وجود میں آتے ہیں رضائے الہٰی کے مطابق ہیں یا نہیں ،

اسلام اس کے جواب میں ایک سیاسی نظام پیش کرتا ہے ، اور بتاتا ہے کہ صرف یہی نظام رضائے الہٰی کے مطابق ہے ، اس پر عمل پیرا ہونا تعلق مع اللہ کو قوی کرتا ہے ، اور اس کی وجہ سے بندوں کے باہمی تعلقات مرضی حق کے مطابق ہو جاتے ہیں ۔

دنیا کا ہر نظام عِلم وعمل کی ترکیب سے وجود میں آتا ہے ، اس کلیہ کے مطابق یہ نظام سیاسی بھی کچھ فکری بنیادیں رکھتا ہے جنھیں تسلیم کرنا بہرحال ناگزیر ہے ، دوسرا حصّہ عملی ہے ، جسے ہم ان افکار کی خارجی اور ظاہری شکل کہہ سکتے ہیں ،

اسلامی سیاسیات کا مفہوم اب روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا ہے ، آیندہ سطور کی صراحت نورٌ علیٰ نور کی مصداق ہے ،

اسلام کے سیاسی نظام کے دونوں حصّوں یعنی نظری وعملی یا بالفاظ دیگر اس کے افکار واشکال سے بحث اسلامی سیاسیات سے بحث کہی جائیگی ، اور اپنی سیاسی زندگی کو اس کے مطابق بنانا اسلامی عملی سیاست ہے ،

نصوص شاہد ہیں کہ اسلام صرف اپنا اثبات ہی نہیں کرتا ہے ، بلکہ اپنے غیر کی نفی بھی کرتا ہے ، ایک سیاسی نظام کی تعلیم دینے کے معنی یہ ہیں کہ اسلام غیر اسلامی سیاسی نظاموں کی نفی بھی کرتا ہے ، اس اثبات کے ضمن میں غیر اسلامی سیاسی نظاموں کی نفی بھی ، اسلامی سیاسیات کے ذیل میں آتی ہے ، ضمن کے لفظ پر ہم زیادہ زور دینا چاہتے ہیں ، مجرد نفی اسلامی سیاست کے مفہوم میں داخل نہیں ہے ،

کمال اسلام کا مفہوم واضح کرنے کے بعد اس کی روشنی مین اسلامی سیاسیات کی وضاحت بہت سہل اور مفید ثابت ہوئی . . . .

لیکن اسی بحث کے ضمن مین ایک نکتہ کی وضاحت دوام اسلام کی توضیح پر موقوف ہے، جس کا وعدہ ہم آغاز بحث مین کر چکے ہین، ذیل مین ہم اس مسئلہ پر مختصراً در بقدر ضرورت گفتگو کرتے ہین تفصیل کا یہ موقع نہین ہے،

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حالات عالم تغیر پذیر ہین، کوئی ایک نظام حیات ہر زمانہ کے لئے کیسے کافی ہو سکتا ہے، تغیرات کا تقاضا یہ ہے کہ ہر دور کے لئے ایک نیا مذہب ہونا چاہیئے، حالانکہ اسلام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ قیامت تک کے لئے انسان کے لئے ہدایت ہے، اس دعویٰ کی صداقت کی کیا صورت ہے ؟

شبہ درحقیقت نظر کی سطحیت اور غور و فکر کی کمی کا نتیجہ ہے، عالم پر ذرا گہری نظر ڈالئے، تو تغیر کے پردے مین ثبات، ناپائداری کے پیچھے ایک پائداری، انقلاب کی آڑ مین استقلال کا چہرہ بھی نظر آئیگا،

کائنات حسی کے نظائر کائنات فکری کو سمجھنے مین مدد دین گے، غور فرمائیے کہ فولاد کے استعمال مین اور اس کے مصنوعات کے اشکال و منافع مین کتنے تغیرات ہو چکے ہین، لیکن خود فولاد، اور اس کے طبعی خواص مین کیا تبدیلی ہوگئی، یہ بجلی جو آج آپ کی خادمہ ہے، وہی تو ہے جو ابتدائے آفرینش سے فضائے بسیط پر حکمران رہی ہے، اور صرف بادلون کے تخت رواں پر سیر کیا کرتی تھی،

اب حواس سے فکر کی جانب قدم بڑھائیے، کیا ریاضی کے قواعد مین بظاہر حال کسی تغیر کا امکان ہے، کیا دو اور دو کا مجموعہ چار کے بجائے کچھ اور بھی ہو سکتا ہے، مثلث کے دو ضلعون کا مجموعہ تا قیام قیامت ایک ضلع سے بڑا ہی ہوگا، کیا اس قانون مین تبدیلی کا کوئی امکان ہے،

اس قسم کے نظائر و واقعات اس کلیہ کو غلط ثابت کرتے ہین، کہ تغیر پذیر عالم مین کوئی دائمی

نظامِ زندگی نہین ہوسکتا، خود انسانی زندگی کے متعلق متعدد قوانین اور اصول ایسے ہین جن کا دائمی ہونا ہر شخص کے نزدیک مسلّم ہے، مثلاً ظلم بُری چیز ہے، انصاف اچھی شے ہے، اگر کوئی خاص مانع نہ موجود ہو، تو انفرادی فائدے پر اجتماعی فائدے کو ترجیح حاصل ہے، یہ اور اسی قسم کے قوانین ابتدائے آفرینش انسان سے لیکر آج تک واجب التسلیم سمجھے جاتے ہین اور شاید عقل و خرد اس قدر پستی مین کبھی نہ اتریگی کہ انکا انکار کردے۔ بعض سرپھیرون نے ان کے دوام مین کلام کیا ہے مگر انکا انکار دوام خود اقرار دوام کو ظاہر کر رہا ہے، بناءِ انکار یہ ہے کہ مختلف زمانون مین انکے مصداقات مختلف رہے ہین۔ لیکن یہ دلیل خود اس بات کا اقرار ہے کہ فی نفسہ یہ قوانین و اصول ہر زمانہ مین صحیح تسلیم کئے گئے ہین۔ مصداق کا اختلاف نفس قانون کا اختلاف نہین ہے بلکہ اسپر اتفاق کی علامت ہے۔ کیونکہ اختلاف کی بنیاد کسی اتفاق پر ہونی لازم ہے۔ یہ دوسری نوع کی نظیر ہے جو زیر بحث کلیہ کو توڑ دیتی ہے۔ یہ دلائل اس حقیقت کی نقاب کشائی کر رہے ہین کہ عالم حسی اور عالم فکری دونون دو قسم کے اجزا پر مشتمل ہین ایک تغیر پذیر ہے اور دوسرا غیر تغیر پذیر، یہ بات تو اظہر من الشمس ہو چکی کہ اس تغیر پذیر عالم مین بھی ایک غیر تغیر پذیر اور دائمی و ابدی نظام حیات یا بالفاظ دیگر دین و مذہب کا وجود ممکن ہو۔ لیکن کیا ہر دین و مذہب ایسا ہو سکتا ہے؟ کیا کوئی نظام حیات زندگی اور حالاتِ زندگی کے تغیر پذیر اجزا کو بالکل نظر انداز کر سکتا ہے؟ اگر نہین تو دونون قسم کے اجزا مین ربطہ پیدا کرنیکی کیا صورت ہو گی؟ اس مرحلہ پر پہونچ کر اسلام کی فوقیت کا آفتاب پوری تابانی کے ساتھ ہمارے سامنے طلوع ہوتا ہے۔ اور یہ چیز روز روشن سے زیادہ روشن ہو جاتی ہے کہ خلعت دوام صرف اسلام کے جسم اطہر پر ٹھیک ہوتا ہے اور تاج ابدیت صرف اسی کے سر اقدس پر زیب دیتا ہے۔

بقا و دوام کا جو انتظام بانی اسلام نے اسلام کے لیے کیا ہے وہ کسی دوسرے دین و مذہب کو میسر نہین ہے۔ اسلام کا بانی وہی ہے جو خالقِ فطرت ہے۔ اس نے اسلام اور فطرت انسانی

مین کامل یکسانیت اور مناسبت پیدا فرمادی ۔ اور ایک کو دوسرے کے مطابق بنایا ۔ افراد انسانی
بدلتے رہتے ہین، ان کے اجسام، جذبات، افکار سب چیزین تغیر پذیر ہین لیکن نوع انسانی کی فطرت
ایک ایسی مستقل و پائدار شے ہے جو آسمان و زمین کے ٹل جانے پر بھی متغیر نہین ہوتی ۔ اس کی یکسانیت
طبعی قوانین سے بھی زیادہ پائدار ہے ۔ یہ ممکن ہے کہ ماحول اس کے تقاضون اور آثار کو کچھ عرصہ
کے لئے ظہور سے روک دے یا اس کی آواز کو دبادے لیکن یہ ناممکن ہے کہ خود اس مین کوئی تبدیلی پیدا کر دے،
جس دین کی بناء خود فطرت انسانی پر ہو اس کے دوام مین کلام نہین ہو سکتا ۔ اور اس کی ہدایت
محتاج دلیل و برہان نہین رہتی ۔ فطرت سے یہ ہم آہنگی ادیانِ عالم مین صرف اسلام کا
طرۂ امتیاز ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ بقاء دوام کا خلعت بھی صرف وہی زیب تن کئے ہوئے ہے،
فطری تقاضون کی نوعیتین ناقابل تغیر ہین لیکن ان کے ظروف و افراد بدلتے رہتے ہین ۔ شریعت
اسلامیہ نے اس تغیر کا پورا لحاظ رکھا ہے جس طرح حساب کے بنیادی قواعد اربعہ یکسان رہتے ہین
اور قیامت تک ہر حسابی سوال کو حل کر سکتے ہین اسی طرح اسلامی اصول قیامت تک ہر انسانی
مسئلہ کو حل کر سکتے ہین ۔ اسی لئے ہمین اسلام مین دو قسم کے احکام و اصول نظر آتے ہین،

اول ناقابل تغیر جیسے عقائد ضروریہ ۔ نماز ۔ روزہ ۔ طریق نکاح وغیرہ ۔

دوم قابل تغیر یعنی وہ احکام جو حالات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہین ۔ مثلاً پڑوس کی غیر مسلم
حکومتون سے تعلقات، غیر مسلم ممالک کے مال پر محصول درآمد ۔ وغیرہ،

اسلام کا سیاسی نظام بھی ان ہی دو حصون مین منقسم ہو جاتا ہے، ایک حصہ مستقل اور متعین
ہے ۔ جس مین کسی تبدیلی کی گنجایش نہین، اور دوسرا حصہ حالات کے تابع ہے، جس مین مواقع
کے لحاظ سے تبدیلی کی ہر وقت گنجایش ہے مثلاً امیر کا منتخب شدہ ہونا ہر حالت مین واجب و لازم ہے،
بخلاف اس کے وزراء کا تقرر انتخاب کے ذریعہ سے ہو یا امیر کے حکم سے ۔ اس کے بارے مین

حالات کے لحاظ سے دستوری قانون مقرر کرنے کا مسلمانون کو اختیار ہے۔ ان دونون حقون کے درمیان خط فاصل اصول شرعیہ ہی کی بنا پر کھینچا جا سکتا ہے۔ تنہا رائے کوئی چیز نہین ہے، البتہ عقل سلیم اصول شریعت کی روشنی مین فیصلہ کی حقدار ہے،

اس بارہ مین موجودہ زمانہ مین افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ ایک گروہ نے حکومت اسلامیہ کی ہر جزئی شکل کو ناقابل تغیر سمجھ لیا ہے۔ دوسرے نے سرے سے اس کی خارجی شکل کو احکام کی فہرست ہی سے نکال دیا ہے۔ یہ دونون خیال غلط ہین۔ خصوصاً دوسری رائے تو سراسر اسلامی نظام کے لئے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ جمہوریت اور فاشیت کی شکل مین خلافت کو تلاش کرنا ناواقفیت [illegible]

اس کتاب مین صحیح راہ اختیار کیگئی ہے۔ اسلامی نظام سیاست مین صرف چند اصول مطلوب نہین ہین۔ بلکہ اس کی خارجی اشکال کا ایک معتدبہ حصہ بھی مطلوب اور ناقابل تغیر ہے۔ بعض اشکال کو بعض اصول کے ساتھ ایسی شدید مناسبت ہوتی ہے کہ ان کے بغیر ان کا وجود ناممکن ہوتا ہے۔ دونون مین تفریق کے معنی یہ ہوتے ہین کہ دونون سے محرومی ہو جائے۔ یہ کہنا کہ نظام خلافت مین صرف چند اہم اصول کا اجرا اسلام کا مقصود ہے، خواہ حکومت کی شکل کوئی بھی ہو، اس نظام کی ناقدری اور گویا اس کے وجود کا انکار ہے،

کتاب مین اس کی کوشش کی گئی ہے کہ ناقابل تغیر اور قابل تغیر احکام مین خواہ وہ اصول ہون یا خارجی اشکال ہر جگہ امتیاز کر دیا جائے۔

کتاب کے دو خاص مقصد ہین۔

(۱) سیاسی دنیا کے سامنے اسلام کا ایک جامع نقشہ پیش کرنا، اور اسے بتانا کہ عالم کی سیاسی الجھنون کا علاج بھی اسلام ہی کر سکتا ہے۔ خصوصاً مسلمانون کے مغرب زدہ طبقہ کو صراط مستقیم کی ہدایت کرنا۔

(۲) اسلامی حکومت کا ایک ایسا اصولی خاکہ پیش کرنا جسے پیش نظر رکھ کر مسلمان ان ملکوں میں اپنے حالات کے مطابق اسلامی دستوری حکومت بنا سکیں،

باب اوّل

نظریۂ خلافت

جب تک یہ دنیا قائم ہے، جبتک خیر و شر کی نبرد آزمائی جاری ہے اور جبتک سچائی اور جھوٹ حق اور باطل، انسانیت و حیوانیت کی کشمکش باقی ہے، اس وقت تک انسانی جماعتین سیاسی نظام سے مستغنی نہین ہو سکتین۔ انار کی (Anarchism) چند سر پھرے لوگون کا نظریہ تھا، جسے سمجھدار لوگون نے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد ٹھوکر ماردی اور سیاسی نظام پر عقلاے زمانہ کا جو اتفاق ابتداے آفرینشِ انسان سے چلا آتا تھا وہ آج بھی قائم ہے۔

اس اتفاق کے پہلو مین افتراق و اختلاف بھی موجود ہے جس کا سرچشمہ زاویۂ نظر کا اختلاف ہے۔ ملوکیت اعیانیت، جمہوریت، آمریت اور نہ معلوم کتنے "یت" اور "ازم" نظری اور عملی طور پر دنیا کے سامنے آئے، عقل حیران ہے کہ ان مین سے کسے ترجیح دے اور کسے رد کردے؟ اس الجھی ہوئی ڈور کا سرا درحقیقت یہ مسئلہ ہے کہ انسانی فطرت کیا چاہتی ہے۔

انسان فطرةً عبد ہے اپنی بندگی کا اقرار انسانی فطرت کا تقاضا ہے، ہر انسان کا وجدان (Intuition) تکوینی و طبعی قوانین کے سامنے اپنی بےبسی و بیچارگی کی شہادت دیتا ہے ان قوانین کے پس پردہ اسے ایک ایسی ذات نظر آتی ہے جس کے دستِ قدرت مین ان سب کی باگ ڈور ہے، جو ان اندھے بہرے قوانین و حوادث سے اس کی حفاظت

کرتی ہے وہ اس حکمران اور قوانین سے بالاتر ذات کے سامنے اپنا سر جھکا دیتا ہے اور اپنی بندگی کا اقرار کرتا ہے،

فطرت کا یہ تقاضا اپنے ظہور کے لئے صرف اسی طریقہ کا پابند نہین ہے، یہ خواہش بقا کے لباس مین بھی جلوہ گر ہوتا ہے، بقاودوام کا فطری جذبہ اسے یہ سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ اس کے وجود کی علت کیا ہے؟ خلعت وجود عطا کرنے والے کے سامنے سربسجود ہونا ہی وہ بہترین تدبیر ہے جو اس خلعت کو پارہ پارہ ہونے سے بچا سکتی ہے یا اس کی بوسیدگی کے بعد اس کے بدلہ مین دوسرا خلعت دلا سکتی ہے، یہ وہ تدبیر ہے جس کا علم انسانی سرشت مین رکھا گیا ہے اس کے لئے نہ کسی تعلیم کی ضرورت ہے نہ تربیت کی،

انسانی ذہن مین معبود کا عقیدہ بعض اور بھی قریبی راستون سے داخل ہوتا ہے، قلب انسانی اس وقت تک مطمئن نہین ہوتا جبتک اس مین ایک ایسی ہستی کا تصور جلوہ گر نہ ہو جسے وہ اپنی ذات اور کل کائنات سے بالاتر سمجھتا ہو، امواج سمندر ہو یا طوفان بادوباران، برق خاطف کی چمک ہو یا رعد کی ہیبت ناک گرج، خوفناک زلزلہ ہو یا کرۂ آتش فشان کی شعلہ فشانی، جس ہستی کا تصور ہر حالت مین انسان کی ڈھارس بندھاتا ہے اور مایوسی کے خونخوار چنگل سے اسے بچاتا ہے وہ وہی کائنات سے بالاتر ہستی ہے جس کی بندگی کا اقرار انسانی فطرت کا سب سے تابناک جوہر ہے جبتک انسان، انسان ہے اور جبتک اس کی فطرت مسخ نہ ہو جائے اس وقت تک معبود کا عقیدہ اس کے ذہن سے نکل سکتا ہے نہ عبدیت وبندگی کا میلان اس کے دل سے دور کیا جا سکتا ہے۔ اس حد تک عالم انسانی مین اتحاد و اتفاق ہے۔ اختلاف اس تصور کی تعبیر اور اس کے تعین یا دوسرے الفاظ مین اس کی تفصیلات مین ہے، "اِلٰہ" یا "معبود" کے اجمالی عقیدے پر نوع انسانی کا اتفاق ہے، سیاسیات مین یہ مابعد الطبعیاتی بحث کچھ بے محل سی معلوم ہوگی

لیکن کیا کیا جائے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ یہی ہے اور خود فطرت سیاسی بحث کا آغاز اسی مسئلہ سے کرتی ہے،

بندگی و عبدیت کا تقاضا یہ ہے کہ انسان انفرادی زندگی کی طرح اجتماعی زندگی بھی اپنے خالق و مالک کے احکام اور اس کی مرضی کے مطابق گزارے، سیاسی نظام کو اس اطاعت و عبدیت سے مستثنیٰ کرنا، فطرت سے انحراف اور مالکِ کائنات سے بغاوت کے مرادف ہے، یہی وہ زاویۂ نظر ہے جو اسلام نے اختیار کیا ہے،

نظامِ خلافت کا نقطۂ آغاز اور سنگِ بنیاد عقیدۂ توحید اور میلانِ عبدیت ہے، اجتماعی زندگی مین اس عقیدہ اور میلان کا عملی ظہور اسلامی نظام سیاسی کی شکل مین ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے احکام کی اطاعت و فرمانبرداری اور اپنے ابنائے جنس پر انھین نافذ کرنا نظریۂ خلافت کی روح اور اس کی حقیقت ہے،

یہ نظام خلافت کی وہ بنیادی خصوصیت ہے جو اسے دنیا کے ہر نظام سیاسی سے ممتاز کر دیتی ہے، یہ ایک شاخ ہے جو ایمان کے تنے سے نکلی ہے جس کی جڑ خود فطرت انسانی ہے، اور یہ معبودِ برحق کے اس اعلیٰ تصور کا ایک عکس ہے جو اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے،

نقاطِ انحراف | اس بنیادی امتیاز نے نظام خلافت کو مزاج اور نوعیت کے لحاظ سے دنیا کے ہر سیاسی نظام سے علٰحدہ کر دیا ہے، اسلام کا یہ نظام سیاسی، فطرت انسانی سے کامل مناسبت رکھتا ہے، لیکن دوسرے نظامون نے کھلم کھلا فطرت سے انحراف اور اس سے بغاوت کی ہے، یہ انحراف دو نقطون پر ہوتا ہے،

معبودِ برحق کا وہ ناقص تصور جو اسلام کے علاوہ دوسرے مذہب و ملل مین پایا جاتا ہے، ایسے سیاسی نظامون کا ذمہ دار ہے جو دینی و مذہبی ہونے کا دعوٰی کرنے کے باوجود فطری

عبدیت وبندگی کے بالکل مخالف ہین جن لوگون نے اپنا سرمایۂ بندگی معبود حقیقی کے بجائے مخلوق کے قدمون مین ڈال دیا ہو ان کی تہی دستی کے لئے کیا کسی دوسری توجیہ کی ضرورت ہے، محرّف مسیحیت مین نیابت الٰہی کا نظریہ ہند قدیم کی مذہبی حکومتون اور یونانون کی سلطنتون کے نظریات اسی انحراف کی مثالین ہین۔

فطرت اور خالقِ فطرت سے بغاوت کی دوسری قسم "لادینی حکومت" (Secular State) کا نظریہ یہی نظریہ نظریۂ خلافت کے ساتھ کامل طور پر متصادم ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ عملی زندگی سے خدا اور مذہب کو کلیۃً بے دخل کر دینا چاہئے، جمہوریت آمریت وغیرہ موجودہ دور کے سیاسی نظریات اسی کی مختلف شاخین ہین،

دوسری خصوصیت | قصر خلافت کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک خالص دینی عمارت ہے جس کی بنیاد عقیدۂ توحید اور معبود حقیقی کا اعلیٰ و بے نظیر اسلامی تصور ہے اور اس کا ماخذ خود فطرت انسانی کا میلان عبدیت وبندگی ہے۔

اس خصوصیت کا تصور ہماری رہنمائی ایک دوسری امتیازی خصوصیت کی طرف کرتا ہے، اسے بھی ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے بلکہ اسلامی نظام کو ذہن سے قریب کرنے مین شاید یہ پہلی سے کچھ زائد موثر ہے۔

مقتدر اعلیٰ (Sovereign) نظام سیاست کا مرکزی حصہ ہوتا ہے جس کے گرد پورا نظام گردش کرتا ہے اور اس کی نوعیت اس سوال کے جواب پر منحصر ہوتی ہے کہ اقتدار اعلیٰ کسے حاصل ہے؟

اس اعتبار سے اسلام کا نظام سیاسی دنیا کے سیاسی نظام سے کلیۃً ممتاز ہے، اسمین اقتدار اعلیٰ اسی اعلیٰ ہستی کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے جو حقیقی مالکِ کائنات ہے اس کا

بنیادی اُصول ہے کہ مقتدر اعلیٰ اور فرمانروائے حقیقی محض اللہ جل شانہ ہے اور اس کے علاوہ کسی کو بھی یہ حق نہین حاصل ہے۔ اللہ کی آخری کتاب مسئلہ کو بالکل صاف کردیتی ہے،

وَلِلّٰہِ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ   آسمانون اور زمین کی حکومت اللہ ہی کیلئے ہے

اقتدار اعلیٰ کے سیاسی مفہوم کو ذہن مین رکھتے ہوئے قرآن مجید اور احادیثِ نبویہ کا مطالعہ کیجئے آیت مذکورہ کے علاوہ بھی اس مدعا کے بکثرت دلائل مل جائین گے،

یہ حق فرمان روائی مالک کائنات کے ساتھ مخصوص ہے اور جو خالق کائنات ہے وہی مالکِ کائنات ہے، اس کی اطاعت ہر شخص پر فرض ہے اور وہ کسی کا پابند و مطیع نہین۔ اس کا ہر حکم قانون ہے اور وہ ہر قانون سے بالاتر ہے۔

نظام خلافت کے اجزاء ترکیبی مین اقتدار اعلیٰ کے مندرجۂ بالا تصور کو جزو اعظم کی حیثیت حاصل ہے، اسلامی نظام سیاسی مین اس کی وہی حیثیت ہے جو نظام شمسی مین آفتاب کی، مگر خود اس کا وجود معبود حقیقی کے اس اعلیٰ تصور کا رہین منت اور اس سے وابستہ ہے جو اسلام کا ایک طرۂ امتیاز اور اس کی بے نظیر خصوصیت ہے۔ اس لئے اس مقام پر بھی آپ کو اسلامی راہ سے ہٹے ہوئے بہت سے مردہ یا سسکتے ہوئے سیاسی نظام نظر آئین گے جو تناقض و تضاد کا مجموعہ ہین، یعنی ایک طرف وہ دین و مذہب کے علمبردار ہین، دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرون کے لئے اقتدار اعلیٰ کا مرتبہ ثابت کرتے ہین، یہ وہی لوگ ہین جن کے متعلق قرآن مجید کا ارشاد ہے،

وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ   انھون نے اللہ تعالیٰ کی جیسی عظمت کرنی چاہیئے تھی وہ نہ کی،

لادینی سلطنت کے داعیون کا اختلاف تو بالکل ظاہر ہے، لیکن عجیب بات ہے کہ اسلام

اختلاف رکھنے والے یہ دونون گروہ انسانی اقتدار اعلیٰ کے خلاف عقل وفطرت نظریہ پر متحد ہو جاتے ہین، ذرا خالق کائنات کے اس اعلیٰ تصور سے جو اسلام نے پیش کیا ہے ان ناقص تصورات کا مقابلہ کرو جوان مدعیان خدا پرستی نے قائم کئے ہین تو یہ حیرت خود قابل حیرت ہو گی، خالق کائنات کے ناقص تصورات سے برائے نام دینی یا خالص لادینی اسٹیٹ کے علاوہ بھی کوئی اسٹیٹ پیدا ہو سکتی ہے؟ اور کیا یہ تصورات ذہن مین وہ بلند پروازی پیدا کر سکتے ہین جو اسے حقیقی مقتدر اعلیٰ کے دربار مین باریاب کر سکے؟ اور کیا راہ فطرت سے ابتدائی انحراف ہر منزل پر حقیقت سے دور نہ کرتا رہے گا؟

اگر انسانی خدا پرستی حیوانی خود پرستی سے شکست نہ کھا چکی ہو اور عقل سلیم جذبات اور خواہشون کی قید مین نہ گرفتار ہو تو آدمی بجز حق تعالیٰ جل شانہ کے اور کسی کے اقتدار اعلیٰ کے سامنے سر جھکانے کے لئے تیار نہین ہو سکتا، آفتاب سے زیادہ روشن بات ہے کہ جو خالق کائنات ہے وہی مالک کائنات ہے، اسی کے قبضۂ اقتدار مین ہر چیز ہے، آسمان، زمین، بحر و بر، نور و ظلمت، آفتاب و ماہتاب ہر چیز اس کے قبضۂ قدرت مین ہے اور ہر جگہ اسی کا سکہ رواں ہے کتنی ناانصافی اور کتنا بڑا ظلم ہے کہ حقیقی مقتدر اعلیٰ کو چھوڑ کر ہم کسی فرضی مقتدر اعلیٰ کے آگے سر اطاعت خم کرین، یہ سیاسی شرک اسلام کے خالص موحدانہ مزاج سے دور کی مناسبت بھی نہین رکھتا۔ اسے تو ان ہی ملتون اور مذاہب مین پناہ مل سکتی ہے اور ملی جو توحید کی دولت سے تہی دست اور اس کی لذت سے ناآشنا ہین، ایسے ہی لوگ اس کی جرات کر سکتے ہین کہ غیر اللہ کے لئے الوہی صفات ثابت کر دین اور ایک ذہنی بت بنا کر اس کی اطاعت کا دم بھرنے لگین،

مقتدر اعلیٰ مطاع مطلق ہوتا ہے اس کی اطاعت ہر شہری پر فرض ہے اور وہ کسی کا مطیع نہین

ہوتا، عقلاً ایسی ہستی کو خطا و غلطی سے بالاتر ماننا لازم ہے، اسی کے ساتھ اگر اسے خود غرضی سے بھی
بالاتر نہ تسلیم کیا جائے تو انسانی طبیعت اس کامل اطاعت پر کسی طرح آمادہ نہیں ہو سکتی، کوئی
بتائے کہ کیا بجز حق تعالیٰ کی ذات مقدس کے اور کسی ہستی میں بھی یہ صفات پائے جا سکتے ہیں،
شخصیت کا انفرادی ارادہ (Individual will) ہو یا جمہوریت کا اجتماعی
ارادہ (General will) یا اس کے علاوہ اور کوئی ارادہ یا ارادہ کرنے والا
یہ سب ذہنی بت ہیں جنھیں انسان کے جذبۂ خود پرستی نے تراشا اور اقتدار اعلیٰ کا لباس پہنا کر
تخیل و فرض کے مندر میں رکھ دیا، یہ ایک سیاسی شرک ہے جن میں وہ قومیں بھی مبتلا ہیں جنھیں مشرک
کہہ دیجئے تو ان کی پیشانی پر سیکڑوں بل پڑ جائیں، جو معبود ہے وہی مطاع مطلق اور مقتدر اعلیٰ
ہے، بندگی کے معنی ہی یہ ہیں کہ معبود کا فیصلہ حقیقی فیصلہ، اس کا قانون حقیقی قانون، اسی کا حکم
حقیقی حکم ہے اور صرف وہی اس کا مستحق ہے کہ بلا کسی قید و شرط اور بغیر چون و چرا اس کی پوری
پوری اطاعت کی جائے، فطرت کا یہی تقاضا ہے جس پر نظام خلافت کا نظریۂ اقتدار اعلیٰ مبنی ہے،

بہترین نظام زندگی وہ ہے جو تناقض اور تضاد سے پاک ہو، اس عیب سے پاک وہی
نظام ہو سکتا ہے جس کے دائرۂ فکر اور دائرۂ عمل دونوں کا مرکز ایک ہو، ایسا ہی نظام فتنہ
و فساد سے دور اور سکون و طمانیت، راحت اور انسان کی حقیقی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی اخلاقی
و روحانی ترقی کا ضامن ہو کر اس کی فطری عبدیت کو نشو و نما دے سکتا ہے، فطرت کی کامل
ہم آہنگی و مناسبت نے یہ طرۂ امتیاز صرف اسلامی نظام زندگی کو عطا کیا ہے، اس کا نظام
سیاسی نظام زندگی کا ایک حصہ اور اس کی ایک شاخ ہے، اس کے فطری ہونے کی وجہ سے
اس کا مرکز وہی ہے، جو اسلامی زندگی کا مرکز فکر ہے یعنی حق تعالیٰ کا اعلیٰ و بے نظیر تصور اور
اور اس کی فرمانروائی و ربوبیت کا مستحکم عقیدہ۔ نظام خلافت کلمۂ طیبہ کی ایک بار آور شاخ ہے

جس کے پھلون مین توحید کا خالص شیرین رس بھرا ہوا ہے اور شرک کی تلخی کا اس مین ادنیٰ شائبہ بھی نہین ہے،

فطرت، انسان کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے افکار کا مرکز وجود خالقِ کائنات کے تصور کو قرار دے، اسی کا تقاضا ہے کہ اس کے اعمال اور خارجی زندگی کا مرکز بھی وہی ہو لیکن ہوا پرست انسان اپنے مالک سے بغاوت اور فطرت سے جنگ کرتا ہے، خارجی زندگی مین وہ انسانی اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کر کے گویا فطرت پر فتح حاصل کر لیتا ہے، لیکن آہستہ آہستہ یہ خارجی زندگی اسکی داخلی زندگی پر بھی غالب آجاتی ہے، حیات عملی سے خدا کے تصور کو بیدخل کرنے کے بعد وہ مستقل طور پر ذہنی دنیا سے اس تصور کو بے دخل کر دیتا ہے، جبلات و فطرت کا تکوینی جبر عقیدہ وجود خالق کا ایک ٹمٹاتا ہوا چراغ ذہن کے ایک بعید گوشہ مین روشن رکھتا ہے، لیکن اس چراغ کی دھندلی روشنی اس کی زندگی کی تاریکی دور کرنے سے بالکل قاصر ہوتی ہے، حیوانیت کی تہ بتہ تاریکیان اس پر مسلط ہو جاتی ہین اور انسانیت، اخلاق، روحانیت اس تیرگی و تاریکی مین گھبرا کر دم توڑ دیتی ہین،

یورپ کی مثال سامنے ہے، جہان ابتداءً روحانی و مادی، مذہبی و سیاسی اقتدار اعلیٰ کی تقسیم پوپ اور بادشاہون نے کر لی تھی، لیکن کچھ ہی عرصہ کے بعد معلوم ہو گیا کہ یہ تقسیم بالکل غیر فطری تھی، روحانی و مذہبی اقتدار نے مسلسل پسپائی اختیار کی اور مادیت و سیاست نے پیشقدمی جاری رکھی، رفتہ رفتہ ساری زندگی حیوانی اور بہیمی بن گئی، مذہب، اخلاق، روحانیت، آدمیت ہر خیر و خوبی کو زندگی کے گوشون سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالا گیا، دنیا گواہ ہے کہ آج پورے یورپ پر حیوانیت کا پرچم لہرا رہا ہے،

نیابت الٰہی

یہان پہونچ کر یہ مسئلہ خود بخود سامنے آجاتا ہے، کہ اسلامی حکومت مین مقتدر اعلیٰ کے

احکام و قوانین کا نفاذ کس طرح ہوگا ؟ یا دوسرے الفاظ مین اس کی خارجی شکل کیا ہوگی ؟

اس کا جواب لفظ خلافت مین پوشیدہ ہے، توضیح کے لئے اس مسئلہ سے ابتدا کرنی پڑے گی کہ کائنات مین انسان کا مقام کیا ہے،

اسلام کے نزدیک انسان کا درجہ مخلوقات الٰہی مین سب سے اونچا ہے۔ مالک کائنات نے اپنی نیابت و خلافت کا تاج اس کے سر پر رکھا ہے۔ جس کے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ کے احکام و قوانین دنیا مین نافذ کرنا اس کا کارِ منصبی ہے، مسئلہ اب بھی مزید تشریح کا محتاج ہے، ذیل کی سطر اسی مقصد سے سپرد قلم ہین۔

آفتاب مشرق سے نکلتا ہے اور مغرب مین ڈوبتا ہے، دن کے بعد رات اور رات کے بعد دن کا سلسلہ جاری ہے، ستارے طلوع و غروب ہوتے ہین، ہوائین بادلون کو لاتی ہین اور انھین پراگندہ کرتی ہین، یہ سب کچھ بغیر انسانی کوشش کے ہوتا رہتا ہے اور اس وقت تک ہوتا رہے گا جبتک خالق کائنات کی حکمت بالغہ اس کے وجود کو چاہتی ہے،

قادر مطلق کے مقرر کردہ قوانین ساری کائنات پر حکومت کر رہے ہین کسی کی مجال نہین کہ ان سے سرتابی کر سکے اور بجز حق تعالیٰ جل شانہ کے کسی کو ان مین تبدیلی کا کوئی اختیار نہین ہے۔ یہ نظام تکوینی کا تذکرہ ہے اور اس قسم کے جبری قوانین تکوینی قوانین کہلاتے ہین جن پر عمل کرنے کے لئے مخلوق مجبور ہے۔

اس عالم جبر کا مغز عالم اختیار ہے، حکیم مطلق کا مطالبہ ہے کہ اس کے صفات کا عکس انسانی کردار مین ظاہر ہو، اس نے انسان کو ارادہ و اختیار کا خلعت عطا فرمایا اور عقل و تمیز کا تاجِ مرصع پہنایا، اس کے بعد کمالات و محاسن کے جواہر پارے عیوب و نقائص کے سنگ ریزون کے ساتھ ملا کر اس کے سامنے ڈال دیے، انبیاء و مرسلین اور کتابون کے ذریعہ سے

ذہنون مین امتیاز کے طریقے تعلیم کئے اور ان کے خواص سے آگاہ کیا پھر مطالبہ کیا کہ کمالات و محاسن کے جواہر پارون سے اپنا دامن بھر کر ہمارے پاس آئے، انسان مختار ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوے احکام کے مطابق اپنی زندگی گذارے یا ان سے انحراف کرے، یہ دو راستے ہین ان مین سے ایک جنت کی طرف جاتا ہے، دوسرا جہنم کی جانب، ایک مالک کائنات کی رضامندی تک پہونچاتا، دوسرا اس کے غضب مین گرفتار کرتا ہے، ایک اُسے خلافتِ ربانی کے تختِ بلند پر بٹھا دیتا ہو، اور دوسرا اس کی پیشانی پر بغاوت و سرکشی کا داغ لگا دیتا ہے۔

ان اختیاری احکام کا نافذ کرنا نیابت و خلافت کہلاتا ہے،

منصب خلافت کا پروانہ نوع انسان کو ملا ہے نہ کہ ہر فرد کو، چند افراد ہی اگر اس منصب جلیل پر فائز ہین تو بھی پوری نوع اس شرف سے مشرف کی جاسکتی تھی، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ حق تعالیٰ نے یہ جلیل القدر مرتبہ لاکھون افراد انسانی کو عطا فرمایا ہے، سر فہرست پر تاریخ کی ان عظیم الشان اور بے نظیر ہستیون کے اسمائے گرامی لکھیے، جنھون نے اس عالم تاریک تک ہدایت کی روشنی پہونچائی اور عبد و معبود کا تعلق درست کیا، انبیاء و مرسلین ان بے مثال شخصیتون کا لقب ہے، اور حقیقی خلافت صرف ان ہی کو حاصل ہوئی، انھون نے براہِ راست مقتدرِ اعلیٰ سے احکام کو معلوم کیا اور عالم پر اسے نافذ فرمایا، انبیاء کے علاوہ وہ اشخاص و افراد جو ان کی پیروی کرکے ان کے بتائے ہوے احکام الٰہیہ کا نفاذ کرتے ہین درحقیقت ان کے جانشین و نائب ہین، لیکن بالواسطہ خلافت الٰہیہ کے شرف سے مشرف اور ان عظیم الشان شخصیتون کے طفیل مین خلیفۃ اللہ کے لقب سے ملقب کیے جاتے ہین۔

یہ خلافت کا ایک عمومی مفہوم ہے جو پورے نظام زندگی کو حاوی ہے، لیکن یہان بحث خلافت کے سیاسی پہلو سے ہے جو عمومی خلافت کا ایک خاص شعبہ ہے اور اسکا

شرف بھی نوع انسانی کو انبیاء و مرسلین ہی کے طفیل مین حاصل ہوا ہے،

نظام سیاسی مین نیابت و خلافت الٰہی کا تصور اس قدر اہمیت رکھتا ہے جس کا مکمل اظہار ناممکن معلوم ہوتا ہے، شخصیت ہو یا جمہوریت، یا دنیا کا کوئی اور نظام سلطنت، کسی نے بھی انسانیت کی قدر و قیمت نہ پہچانی نہ اس کے درد و دکھ کو محسوس کیا، باطل مذہب نے انسان کو غیر اللہ کی عبادت پر مجبور کر کے اس کی عزت خاک مین ملائی، باطل سیاسی نظریات نے انسان کو غیر اللہ کی اطاعتِ مطلقہ پر مجبور کر کے اس کی انسانیت کو مجروح کیا، کیسا ظلم ہے کہ انسان کو اسی جیسے ایک انسان، یا اسی جیسے گوشت و پوست کے بنے ہوئے انسانون کی ایک جماعت کی محکومی اور حلقہ بگوشی پر مجبور کیا جائے، اگر باطل مذاہب نے اعتقادی شرک کی ترویج کی ہے تو یہ باطل نظریات سیاسی شرک پھیلا رہے ہین،

تخیل خلافت کا عملی ظہور

خلافت و نیابت الٰہی کا عملی ظہور ایک شخص کی شکل مین ہوتا ہے جو پوری جماعت کا نمایندہ ہوتا ہے، وہ کتاب و سنت کے بتائے ہوئے احکام و قوانین کا نفاذ دوسرے افراد پر کرتا ہے، ان سب پر خلیفہ کی اطاعت فرض ہے، قرآن مجید نے اس بارے مین بہت صفائی کے ساتھ اپنا ضابطہ بتا دیا ہے۔

واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول — اللہ اس کے رسول اور اپنے امیر کی

واولی الامر منکم — اطاعت کرو،

جو لوگ انسان کی فرمانبرداری کے خوگر ہو چکے ہین، جن کی زندگی کی پرواز اسی عالم مادی تک محدود ہے اور جنھین تعلیماتِ انبیاء کا کافی حصہ نہین ملا ہے، وہ اس باریک فرق کا ادراک

ذرا مشکل سے کر سکیں گے، جو اطاعت امیر کے اسلامی و غیر اسلامی تصور کے درمیان ہے، اسلامی نظام میں امیر کی حیثیت ایک ایسے آلہ کی ہے جس کے ذریعہ سے احکام شریعت پبلک تک پہونچتے ہیں، یہ آلہ بے جان نہیں ہوتا بلکہ جاندار اور متحرک ہوتا ہے اس لئے یہ ان احکام کو اپنے ارادہ اور اختیار سے دوسروں پر نافذ کرتا ہے، محض اس ارادہ کی خارجی آمیزش کی وجہ سے پبلک کو امیر کا مطیع کیا جاتا ہے، ورنہ درحقیقت وہ اسلامی قوانین کے مطیع و منقاد ہوتے ہیں نہ کسی شخص یا جماعت کے، اسلامی قوانین کی اطاعت ہی درحقیقت اللہ کی اطاعت ہے، خود امیر بھی ان قوانین سے مستثنیٰ نہیں ہوتا۔ اصل حاکم اسلامی قانون ہوتا ہے۔ اس کی نوعیت سمجھنے کے بعد مسئلہ خود بخود واضح ہو جائے گا،

یہ چند سطریں اور جو آیت نقل ہوئی ہے اسی سے متصل آیت ہیں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے،

فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ	اگر (تمھارا اور امیر کا) کسی مسئلہ میں اختلاف
الی اللہ والی الرسول ان کنتم	ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کے سامنے
تومنون باللہ والیوم الاخر	(یعنی اس کے احکام کے سامنے) پیش کرو
	اگر تم اللہ اور آخرت پر یقین رکھتے ہو،

یعنی اصل شیٔ حکم الٰہی ہے اور اسی کی اطاعت اصل مقصود ہے، امیر و رعیت دونوں اسکے یکساں پابند ہیں کسی شخص کو اس اصول سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حکومت کی اطاعت ہر شہری کے لئے ضروری ہے، لیکن کیوں؛ اس کے جوابات مختلف ہیں، خلافت اسلامیہ کا جواب یہ ہے کہ حکومت اسلامی، قانون اسلامی اور احکامِ اسلامی کی اطاعت کی طرف بلاتی ہے اس لئے اس کی اطاعت ضروری ہے۔

باب دوم

قانون

نظام خلافت مین فرمانروا کے تعین کے بعد قانون ([illegible]) کا اسلامی مفہوم زیادہ وضاحت کا محتاج نہین رہتا، اسلامی نقطہ نظر سے قانون کی تعریف بایں الفاظ کیجا سکتی ہے، "قانون وہ اصول ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور اپنی وحی کے ذریعہ سے اپنے بندون کو تعلیم کیا ہو تاکہ وہ اس پر عمل کرین"، وہ اصول جو رسم و رواج یا انسانی جذبات کی وجہ سے مقرر ہو جاتے ہین اس تعریف مین داخل نہین ہین اور اسلامی اصطلاح مین "قانون" نہین کہے جائینگے، اسی طرح طبعی اصول اور انسان کے مقرر کئے ہوئے اصول و قوانین اسلام کے اصطلاحی قوانین نہین کہے جا سکتے اس لئے کہ وہ اس تعریف مین داخل نہین ہین، علی ہذا کشف کی بنا پر جو اصول مقرر کئے جائین وہ بھی اسلامی قانون نہین بن سکتے اس لئے کہ ان سب کی تعلیم وحی ربانی کے ذریعہ سے نہین ہوئی ہے، عقاید اس تعریف مین داخل رہتے ہین کیونکہ وہ بھی قوت فکریہ کے عمل سے تعلق رکھتے ہین، علی ہذا اخلاقی قوانین بھی اس مین داخل رہتے ہین،

طبعی قوانین کے متعلق دو لفظ اور کہنا ہین، بعض تکوینی قوانین کا تذکرہ قرآن مجید مین بھی آتا ہے، مثلاً۔

(١) والشمس تجری لمستقر لہا — اور آفتاب اپنے مستقر کی طرف حرکت کرتا رہتا ہے

(۲) والقمر قدرناہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم

اور چاند کی ہمنے منزلین بنا دین یہان تک کہ وہ اپنی حالت اولی کی طرف لوٹ آتا ہے اور مثل خشک کھجور کے ہو جاتا ہے،

ان قوانین کے متعلق کیا کہا جائیگا، ایا یہ قانون کی مندرجۂ بالا تعریف مین داخل ہین یا نہین؟ جواب یہ ہے کہ بلا شبہہ یہ قانون کی تعریف مین داخل ہین لیکن اس حیثیت سے نہین کہ یہ طبعی قوانین ہین، بلکہ اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی خبر دی ہے اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب و فرض قرار دیا ہے، انسانی فرمانروائی مین فرمانروا قانون کی قوت و طاقت کے ذریعے سے رعایا پر حکومت کرتا ہے، لیکن یہان یہ صورت نہین ہے اس لئے کہ فرمانروا اللہ تعالیٰ ہین جو قانون کی قوت کے محتاج نہین ہین بلکہ قانون خود اونکا محتاج ہے، البتہ اسلامی ریاست مین حکومت (Government) قانون کی اطاعت و قوت کے دامن مین پناہ لیتی ہے، اور اس کی اس قدر شدت کے ساتھ محتاج ہوتی ہے کہ یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ اسلامی حکومت مین حاکم یہی قانون ہوتا ہے،

قانون حکومت پر مقدم ہے

اسلامی نظام سیاسی مین اصل طاقت قانون کو حاصل ہو، حکومت بھی اس سے طاقت حاصل کرتی ہے اگر قانون نہو تو حکومت بیکار محض ہے، بلکہ درحقیقت قانون کا وجود حکومت کے وجود پر مقدم ہے اور قانون ہی حکومت کو وجود مین لاتا ہے،

قانون اور حکومت کا یہ تعلق بالکل فطری ہے، ہر قانون کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ ایسی جماعت کو وجود مین لائے جو اس کا نفاذ کرے، اگر کسی ایسی جماعت کا وجود نہو تو قانون کا نفاذ نہو سکے گا اور قانون کے فوائد سے پبلک محروم رہجائیگی، قانون پر عمل اختیاری چیز ہے اور گو اسلامی قانون ہر شخص کے لئے یکسان طور پر مفید ہے لیکن اس کی افادیت بسا اوقات عام نگاہون سے

مخفی ہو جاتی ہے، جس کے متعدد اسباب ہو سکتے ہین، بہت سے اشخاص اسپر اسوقت تک عمل نہین کر سکتے جبتک کوئی طاقت ان کو اس پر عمل کرنے کے لئے مجبور نہ کر دے، یہی طاقت حکومت کہلاتی ہے۔
اس کے علاوہ اس عالم مادی مین یہ قطعاً ناممکن ہے کہ بد اخلاقیون مثلاً ظلم، جبر، کینہ، بے حیائی وغیرہ کے مادون کو بالکلیہ فنا کر دیا جائے، ان اخلاق ذمیمہ کے مواد ہر حالت مین باقی رہتے ہین اور جسوقت بھی ان کو موقعہ ملجائے خارجی زندگی مین ظاہر ہو کر فتنہ و فساد کا سبب بن جاتے ہین، ان مادون کو ظہور پذیر ہونے سے روکنے کے لئے اور ان اشخاص کی قوت کو توڑنے اور فنا کرنے کے لئے، جن مین یہ اخلاق ذمیمہ ظہور پذیر ہو چکے ہین ایک ایسی جماعت کی ضرورت ہے جس کے ہاتھ مین طاقت ہو اور جو فضا و ماحول کو مسموم نہ ہونے دے اور ان کو اس قابل نہ بننے دے کہ اس مین یہ اخلاق مذمومہ ظہور پذیر ہو کر نشو و نما حاصل کر سکین، گویا حکومت کا کام ایسی اخلاقی اور قانونی آب و ہوا پیدا کرنا اور اس کا باقی رکھنا ہے جو ذمائم اخلاق کے لئے کسی صورت سے راست نہ آسکے اور ان عناصر کا فنا کرنا ہے جو اخلاقی و غیر قانونی وبائین پھیلانے کے ذمہ دار ہین، اس سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکومت خود قانون کی کس قدر محتاج ہے، جو جماعت خود قانون پر عامل نہو گی اور اخلاق حسنہ سے متصف نہ ہو گی وہ اعلیٰ افعال و اخلاق رکھنے والی قانونی فضا کس طرح پیدا کر سکتی ہے، انسان مجموعۂ اضداد ہے، اس مین محامد اور فضائل کا مادہ بھی ہے اور ذمائم اور قبائح کا بھی، ان دونون مادون کا ظہور فضا اور ماحول کے مطابق ہوتا ہے جو ماحول اول الذکر کے لئے مناسب و ساز گار ہے، اس مین ثانی الذکر کا وجود نہین ہوتا و علیٰ ہذا ثانی الذکر سے مناسبت رکھنے والی فضا مین اول الذکر کا وجود ناممکن ہے، پھر جب حکومت جو فضا و ماحول کو درست رکھنے کی ذمہ دار ہے خود قانون پر عامل نہ ہو گی تو فضا کی اصلاح کیسے ممکن ہے، اس بیان سے ہمارا مقصد اسلامی قانون کی اس نفسیاتی

قوت وطاقت کا اظہار بھی ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور دنیا کے کسی قانون مین نہ پائی جاتی نہ پائی جا سکتی ہے، اسلامی قانون کی یہی نفسیاتی قوت وطاقت ہے جس کی وجہ سے حکومت کو قانون کی احتیاج ہے،

اسلامی قانون کی نفسیاتی طاقت | اسلامی قانون اور غیر اسلامی قانون مین یہ بہت بڑا فرق ہو کہ اسلامی قانون فطرت انسانی سے مناسبت ومطابقت رکھتا ہے بایں معنی کہ انسانی فطرت اس کے مطابق خلق کیگئی ہی، قرآن مجید کا ارشاد ہی،

فطرۃ اللہ التی فطر الناس — اللہ تعالی کی (بنائی ہوئی) فطرت جس پر

علیہا، — انسان کی تخلیق ہوئی ہے،

اس کے برخلاف انسان کا بنایا ہوا اور ہدایت ربانی سے محروم قانون ہمیشہ اس کی طبیعت اور جذبات کا مرہون احسان ہوتا ہے۔ طبیعت آزادی کی دلدادہ جذبات تلون کے خوگر، قانون مین ثبات وقوت پیدا ہو تو کیونکر؟

انسان کی اس طبعی آزادی کی وجہ سے ہر وہ قانون جو طبعی قوانین واصول سے ماخوذ ہوتا ہے عمل کے لئے نفسی واخلاقی تحریک سے خالی ہوتا ہے، وہ انسان مین اپنے اوپر عمل درآمد کرنے کے لئے کوئی محرک نہین پیدا کرتا، طبعی قانون پر بالارادہ عمل کرنے کے لئے اگر کوئی محرک ہو سکتا تو وہ طبیعت ہوتی لیکن طبیعت خود آزادی پسند ہے اور کسی قانون کی پابندی برداشت کرنے کے لئے تیار نہین ہے، اس لئے غیر اسلامی قانون پر عمل کرنے کے لئے خود عامل کے نفس مین کوئی محرک نہین پیدا ہو سکتا، محرک کے اس فقدان کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان قوانین پر عمل کرانے کے لئے جبر کی ضرورت ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس جبر کا اثر انسان کی ظاہری زندگی تک محدود ہے، اس کی مخفی زندگی پر اوس کا کوئی اثر نہین پڑ سکتا اور جب کسی قانون پر عمل کرنے کے لئے کوئی داخلی محرک نہ ہو اور محض جبر سے اوس کا نفاذ کیا جائے تو خواہ مخواہ انسان کی

طبیعت مین اوس کی مخالفت کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے، یہ مخالفت پہلے تو مخفی زندگی مین نمایان ہوتی ہے، پھر رفتہ رفتہ قوت پکڑتی ہے اور خارجی زندگی مین نمایان ہو کر فضا کو قطعاً بدلکر ایسے قانون کے نفاذ کے لئے ناسازگار بنا دیتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قانون اور حکومت دونوں کو اعتراف شکست کرنا پڑتا ہے، تاریخ اس کی مثالون سے بھری پڑی ہے روزمرہ کے مشاہدات بھی اس کی شہادت دیتے ہین، اس کے علاوہ اس جبر و استبداد کی وجہ سے حکومت و رعایا مین ایک کشمکش ہمیشہ جاری رہتی ہے اور پبلک مین پریشانی کا دار دورہ رہتا ہے، تاریخ اور مشاہدہ اس کی بھی شہادت دیتے ہین، اسی چیز کا نام فساد فی الارض ہے،

اسلامی قانون ان سب خبائث و معائب سے پاک ہے، اس کی بنیاد انسانی فطرت پر قائم ہے نہ کہ انسان کی طبیعت اور جذبات پر، وہ انسان کا ساختہ اور طبعی قوانین سے ماخوذ نہین ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا اور بھیجا ہوا قانون ہے، اس پر عمل کرنے کے لیے خود انسان مین ایک قوی محرک موجود ہے اور وہ خود انسانی فطرت ہے، اسلامی قانون سب سے پہلے اسی محرک کو بیدار کرتا ہے اسے ہوشیار کرنے کے بعد اپنے اوپر عمل کرنیکی ہدایت کرتا ہے،

اسلامی قانون عمل کے مرتبہ پر تدریجاً پہونچتا ہے، اور بالکل فطری طریق پر پہونچتا ہے، وہ داخل سے خارج کی طرف آتا ہے، جو فطری راستہ ہے خارج سے داخل کی طرف گھسنے کی کوشش نہین کرتا جو غیر فطری طریقہ ہے، وہ مرکز سے محیط کی طرف جاتا ہے اور محیط سے مرکز کی طرف نہین سمٹتا، وہ پہلے انسان کو اس کا عہد ازل یاد دلاتا ہے، اور اس حقیقت نفس الامری کی یاد دہانی کرتا ہے کہ انسان فطرۃً "عبد" ہے، عبدیت کا یہ ادراک و تصور انسان مین طاعت و اتباع کے ان احساسات کو بیدار کر دیتا ہے جو قانون الٰہی پر عمل کرنے کے لئے اس کو بغیر کسی جبر و اکراہ کے آمادہ کر دیتے ہین، قرآن مجید کہتا ہے،

(۱) انّ ھٰذہ تذکرۃ فمن شاء اتخذ الیٰ ربہ سبیلاً — بیشک یہ (قرآن حکیم) یاد دہانی ہے جس کا جی چاہے اپنے رب کا راستہ اختیار کرے،

(۲) انا نحن نزلنا الذکر و انا لہٗ لحافظون۔ — بیشک ہم ہی نے یاددہانی (قرآن مجید) اتاری ہے اور ہم ہی اسکے محافظ ہین،

(۳) ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر۔ — بیشک ہم نے قرآن مجید کو یاددہانی کے لئے آسان کر دیا ہے، تو کیا کوئی نصیحت حاصل کرنے والا ہے؟

یہ یاددہانی کس چیز کی ہے اُسی ازلی عبدیت کی جو انسان کی فطرت مین مرکوز ہے لیکن جو مادی حجابات کی وجہ سے انسان سے پوشیدہ ہو گئی ہے،

اسلامی قانون اسی محرک کے بیدار کرنے پر اکتفا نہین کرتا ہے بلکہ "عبدیت" کے تصور کے بعد وہ "معبود" کی ربوبیت کا تصور پیدا کرتا ہے، جس سے قانون کا افادی پہلو ہر وقت پیش نظر رہتا ہے وضع قانون کی "ربوبیت" کے تصور کے بعد خودبخود اوس کے وضع کئے ہوئے ہر ایک قانون کے متعلق یہ تصور قائم ہو جاتا ہے کہ اوس کو ہمارے ارتقاء و عروج مین کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے، ترقی و عروج کا یہ جذبہ اور اوس کا تصور انسان کو قانون پر عمل کرنے کے لئے فطری طور پر آمادہ کر دیتا ہے، اور قانون کی راہ مین جو طبعی رکاوٹین ہوتی ہین ان کو دور کر دیتا ہے،

پھر اسلام ترقی و عروج اور قانون کی افادیت کا کوئی محدود تصور نہین پیدا کرتا ہے بلکہ ایک غیر محدود اور انتہائی وسیع ترقی اور فائدہ کا تصور وجود مین لاتا ہے، جس کا سلسلہ موت سے بھی منقطع نہین ہوتا،

ان ہی نفسی محرکات کی وجہ سے جنھین اسلامی قانون وجود مین لاتا ہے، اس قانون کے

نفاذ کے لئے کسی جبرواکراہ کی حاجت نہین ہوتی نہ پبلک کے دل مین اس کی مخالفت کا کوئی جذبہ پیدا ہوتا ہے، اس کا نفاذ بالکل فطری طرز پر خودبخود ہوتا ہے اور انسان کی مخفی زندگی پر بھی اس کا اتنا ہی اثر ہوتا ہے جس قدر اوس کی ظاہری زندگی پر ربنا انک تعلم ما نخفی وما نعلن وما یخفی علی اللہ من شیئی فی الارض ولا فی السماء "ہمارے رب بہ تحقیق تو جانتا ہے جو ہم چھپاتے ہین اور جو ظاہر کرتے ہین، اور اللہ تعالی پر آسمان و زمین کی کوئی شے مخفی نہین رہتی،" کا قائل ستر پردون کے اندر چھپکر بھی اسی قدر پابند قانون رہیگا جس قدر ہزارون انسانون کے مجمع مین، البتہ ان مفسد عناصر کو فنا کرنے کے لئے ضرور جبر و طاقت، کی ضرورت پڑتی ہے جو مذکورۂ بالا محرکات کو فنا کرنا چاہتے ہین، لیکن اسلامی قانون کو پیدا کئے ہوے صالح اور اعلی ماحول مین اس قسم کے عناصر کا وجود شاذونادر ہی ہوتا ہے، ان چیزون کے لئے تو درحقیقت صرف غیر اسلامی ماحول سازگار ہوتا ہے،

اسلامی قانون کے یہی نفسی اثرات ہین جن کی حکومت محتاج ہوتی ہے اور اگر انکا وجود نہ ہو تو اسلامی حکومت کا وجود ناممکن ہے' اس سے صاف ظاہر ہے کہ اسلامی قانون کو حکومت کی احتیاج بہت کم ہے، لیکن حکومت اس کی مکمل طور پر محتاج ہے، قانون تو محض اپنی ان مخالف طاقتون سے مقابلہ کے لئے حکومت کا محتاج ہے جو کسی برہان و دلیل کی بنا پر نہین بلکہ محض طاقت و قوت سے ان کو فنا کرنا چاہتی ہون لیکن حکومت اپنے وجود کیلئے بھی قانون کی محتاج ہے، اس احتیاج کی کیفیت کیا ہے یعنی قانون حکومت کو کس طرح وجود مین لاتا ہے؟ اس کو ہم انشاءاللہ حکومت کے باب مین واضح کرینگے،

اقسام قانون | اسلامی قانون کی مختلف اعتبارات سے مختلف تقسیمین کی گئی ہین،، لیکن اصل مین اس کی تقسیم و اقسام کا بیان اس مقام کے مناسب نہین ہے بلکہ اس کا تعلق

اسلامی اصول قانون (اصول فقہ) سے ہے، لیکن آئندہ بحث کو سمجھنے کے لئے اوس کی ایک حد تک حاجت ہے اس لئے مختصر تذکرہ درج ذیل ہے،

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات کا نام ہے جس مین زندگی کے ہر شعبہ کے لیے اصول و قوانین موجود ہین اور ان ہی کل قوانین کے مجموعہ کا نام اسلام ہے، زندگی کے جتنے شعبے نکل سکتے ہین ان ہی کے اعتبار و تناسب سے اسلامی قانون کے اقسام بھی نکلین گے، اجمالی طور پر قانون کی تین قسمین ہو جائین گی، فکری، اخلاقی، عملی، یہ اقسام کل قوانین کو حاوی ہو جائین گے، اس لئے کہ حیات انسانی کے یہی تین اجزا ہین، مگر توضیح و تفصیل کے لئے عموماً مذکورۂ بالا اعتبار سے قانون کے مندرجۂ ذیل اقسام ذکر کئے جاتے ہین قانون عبادات، قانون معاملات، پھر قانون معاملات کے مندرجۂ ذیل اقسام نکلتے ہین،

قانون معاشرت، قانون سیاست، قانون معاش، قانون تمدن، پھر ان اقسام کے بہت سے اقسام نکلتے ہین جن کی تفصیل کا یہان موقع نہین،

قانون کی قوت اور اوس کی پابندی کے درجہ کے اعتبار سے بھی قانون کی تقسیم کیجاتی ہے، اور اس اعتبار سے اوس کے مندرجۂ ذیل اقسام نکلتے ہین، فرض، واجب، مندوب، اسی طرح ان کے مقابل بھی چند اقسام پیدا ہوتے ہین، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، ان تفصیلات سے بھی ہم کو یہان کوئی واسطہ نہین ہے، اسی پر بس نہین ہے بلکہ دوسرے اعتبارات سے اور قسمین بھی نکل سکتی ہین،

اسلامی حکومت کا تعلق کس قسم کے قانون سے ہو

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسلامی حکومت کا تعلق محض قانون اسلامی کے اس حصہ سے ہے جس کو معاملات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن یہ خیال قطعاً غلط ہے، حکومت کا تعلق ہر نوع کے قانون سے ہے اور وہ

ان سب کا نفاذ کرنے مین مساوی مستعدی دبیداری کا ثبوت دیگی جس طرح وہ حدود و قصاص کا نفاذ کرے گی اسی طرح نماز، حج اور روزہ کے احکام پر عمل کرانے کی کوشش کرے گی، لیکن اس سعی مین قانون کے درجات ومراتب کے لحاظ سے ضرور فرق ہوگا۔ فرائض وواجبات کی نگرانی جس شدت وسخت گیری کے ساتھ ہوگی مندوبات مین اوس کو کام مین نہ لایا جائیگا،

قرآن مجید، سیرت نبویؐ، اور خلفائے راشدین کا طرز عمل یہ سب چیزین ہمارے اس دعوے کی تائید مین ہین، دین وسیاست کی تفریق کی جانب پہلا قدم یہی اٹھایا گیا تھا کہ حکومت کے فرائض کو معاملات تک محدود کر دیا گیا عبادات کو انفرادی حیثیت دیدی گئی۔ عبادات سے اس بے اعتنائی نے نفوس کو اس طاقت سے محروم کر دیا جو انھین اجتماع سے حاصل ہوتی تھی اور ماحول کو شر وطغیان کیلئے مناسب بنا دیا، رفتہ رفتہ اسلامی جذبات ومحرکات کی جگہ غیر اسلامی محرکات وجذبات نے لے لی اور امراض باطنی نے وباؤن کی صورت اختیار کر لی،

اسلامی قانون مین سے بعض ایسے بھی ملتے ہین جن کے متعلق ائمۂ کبار نے تصریح کی ہے کہ انکا کوئی تعلق حکومت کے حدود اختیارات سے نہین ہے۔ لیکن درحقیقت یہ مسائل فی نفسہ حکومت سے غیر متعلق نہین ہین بلکہ اس عارضی عدم تعلق کی وجہ محض یہ ہے کہ ان کے صحیح علم کا کوئی ذریعہ حکومت کے پاس نہین ہوتا،

اسلامی قانون کے مآخذ اسلامی قانون اللہ تعالیٰ کے مقرر کیے ہوئے قانون کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ کو کسی قانون کو کہین سے اخذ کرنیکی کوئی حاجت نہین ہے، اسلامی قانون کے ماخذ سے مراد ان کے مقرر کرنیکا ماخذ نہین ہے، بلکہ ان کے علم کا ماخذ مراد ہے، یعنی انسان کن ذرائع سے قانون الٰہی کا علم حاصل کر سکتا ہے،

جس طرح انسان ایک ذرہ کو پیدا کرنے پر قادر نہین ہے اسی طرح اسے اس پر بھی قدرت

نہیں ہے کہ وہ کوئی نیا قانون وضع کرسکے، انسان قانون وضع نہیں کرتا ہے، بلکہ اخذ اور مستنبط کرتا ہے، یہ ایک معنوی یا لفظی غلطی ہے کہ وہ اس اخذ و استنباط کا نام وضع قانون رکھتا ہے۔ استنباط الہی قوانین کا بھی ہوتا ہے اور غیر الہی قوانین کا بھی، لیکن دونوں میں مفہوم کے لحاظ سے بہت فرق ہے، غیر اسلامی قانون کے اخذ کا مفہوم یہ ہے کہ ہم کسی ایک قانون یا چند قوانین کو اپنی حالت کے مطابق بنا لیتے ہیں اور اس میں کچھ ترمیم و تنسیخ کرکے اپنے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں، لیکن اسلامی قانون اور الہٰی ضابطہ کے اخذ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مقررہ قانون کو معلوم کرکے پیش آنے والے جزئیات کو اس پر منطبق کردیا جائے، اس قانون میں نہ کوئی ترمیم ہوسکتی ہے، نہ تنسیخ، نہ کمی ہوسکتی ہے نہ زیادتی، جزئیات کو اس کے مطابق بنایا جاتا ہے نہ کہ اس کو جزئیات کے مطابق، اسلامی قانون اور غیر اسلامی قانون کے درمیان لفظ اخذ یا استنباط محض لفظی طور پر مشترک ہے ورنہ دونوں مقاموں پر اس لفظ کے معنی بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں،

قانون کی ان دونوں قسموں کے درمیان ماخذ کے لحاظ سے بھی فرق ہے، اخذ قانون کے خواہ کوئی معنی لئے جائیں بہرحال اس کا کوئی نہ کوئی ماخذ ضرور ہوگا، اس ماخذ کے بارے میں بھی اسلامی اور غیر اسلامی طریق میں بعد المشرقین ہے، غیر اسلامی دماغ جن چیزوں کو قانون کا ماخذ قرار دیتا ہے، اسلام ان ماخذ کو قطعاً غلط اور خلاف فطرت قرار دیتا ہے، اور غیر اسلامی قوانین کی غلطی، غیر فطریت، مضرت رسانی اور جہلیت کی بہت بڑی ذمہ داری ان ہی ماخذ پر ڈالتا ہے، دوسری طرف کفران ماخذ سے اخذ قانون کو انسانی عروج کا اعلیٰ درجہ سمجھتا ہے اور انکو صحیح، مطابق عقل و دانش اور قابل احترام سمجھکر ان کی بنیاد پر قانون سے بہت زیادہ افادیت کی امید رکھتا ہے،

قانون اسلامی کا ماخذ کیا ہے؟ اور وہ صحیح ہے یا نہیں؟ اس کا فیصلہ عقل و فطرت کی روشنی میں

اسوقت ہوسکتا ہے جبکہ غیر اسلامی قانون کے ماخذ کا اظہار کر دیا جائے، اور ان کی صحت و غلطی کا فیصلہ ہو جائے تاکہ تتبین الاشیاء باضدادہا کے اصول سے اسلامی ماخذ اور ان کے محاسن پورے طور پر ظاہر ہوں،

قانون کے غلط و غیر فطری ماخذ | انسان فطرتاً قانون پسند اور الٰہی قانون کا خواہشمند ہے لیکن حُبِ اقتدار اور ہوا و ہوس نے اس کی آنکھوں پر ایسا پردہ ڈالدیا کہ وہ فطرت کے صحیح اقتضاء کو نہیں سمجھ سکتا، جذبات اسے آزادی کے جنون میں مبتلا کر دیتے ہیں، اور اس کی فطری عبدیت کو آزادی کے پر فریب پردے میں چھپا دیتے ہیں، فطرت کی آواز جذبات کے شور و شغب میں نہایت مدہم ہو جاتی ہے، وہ اتنا تو سنتا ہے کہ قانون کی پابندی ضروری ہے، لیکن قانون کی تشریح نہیں سنتا اور یہ نہیں سمجھ سکتا کہ فطرت قانون الٰہی کی پابندی چاہتی ہے، وہ قانون کی پابندی کی طرف تو رجوع ہوتا ہے لیکن خدا سے بے نیاز بنکر بالکل غلط اور گمراہ کن ذرائع سے قانون کو اخذ کرتا ہے اور یہ نہیں سمجھ سکتا کہ غیر الٰہی قانون کی پابندی اس کو رفتہ رفتہ غیر قانونی بنا رہی ہے،

قانون کے غلط ماخذ | وضع قانون کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے انسان مجبوراً بعض ایسے ذرائع کی جانب رجوع کرتا ہے جن سے وہ اپنے افعال و حرکات کے لئے قانون اخذ کر سکے، یہ ذرائع درج ذیل ہیں، غیر اسلامی قوانین کل کے کل ان ہی ذرائع سے ماخوذ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ غیر اسلامی مسالک میں اختلاف کے باوجود ایک نوع کی وحدت و یکرنگی محسوس ہوتی ہے اور اسی لئے کہا گیا ہے کہ الکفر ملۃ واحدۃ

طبعی قوانین | قانون کے غیر اسلامی ماخذ میں سب سے پہلا درجہ طبعی قوانین کا آتا ہے۔ انسان نے سب سے پہلے ان ہی قوانین کا علم حاصل کیا اور اپنی عملی زندگی کے لئے ان ہی قوانین سے قوانین اخذ کرنے شروع کئے۔ بوجوہ ذیل یہ ماخذ بالکل غلط اور گمراہ کن ہے،

اول۔ طبعی قوانین کا استقراء کامل نہ ابھی تک ہو سکا ہے، اور نہ کبھی ہو سکتا ہے بہت

ممکن ہے کہ جس طبعی قانون کو آج ہم ماخذ بنا رہے ہین اس کے متضاد کوئی دوسرا قانون بھی کارفرما ہو جس کا علم ہمین ابتک نہ ہو سکا ہو۔ ایسی صورت مین ہمارا یہ قانون غلط گمراہ کن اور مضر ہو گا۔

دوم۔ انھین ماخذ بنانا انسانیت سے دشمنی ہے، اگر ہم قانون بقاء اصلح کو ماخذ بنا کر حق کا مفہوم متعین کرین جو قانون کی بنیاد ہے تو حق اور طاقت مرادف ٹھہرتے ہین۔ ایسے ظالمانہ بنیاد کو سوا کیا کہا جا سکتا ہے جو قانون اس بنیاد پر مبنی ہو وہ سراپا ظلم اور انسانیت کش ہو گا یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ طبعی قوانین کو ماخذ تسلیم کر کے حق کو قانون بقاء اصلح پر مبنی کرنا ناگزیر ہے،

سوم۔ اس قسم کے قوانین حیوانی جبلتون سے شدید مناسبت رکھنے کی وجہ سے اخلاقی قدرون کے لئے حیوانیت کے پیمانے پیش کرتے ہین جو سراسر انسانیت کا مسخ اور اس کی توہین ہے،

رسم ورواج

غیر اسلامی قانون کا دوسرا اہم ماخذ رواج ہے، رسم ورواج (Convention) درحقیقت خود ایک غیر مکتوب قانون کا نام ہے، جس پر ایک پوری انسانی جماعت یا کم از کم اوس کی اکثریت مجبوراً عامل ہوتی ہے، اسی غیر مکتوب قانون کو بعض اوقات مکتوب بنا لیا جاتا ہے، اور بعض اوقات اسی پر دوسرے قوانین کی تفریع کی جاتی ہے،

رسم ورواج کی پابندی درحقیقت ایک حیوانی عادت ہے، ہم حیوانات کو دیکھتے ہین کہ انکی زندگی کل کی کل ایک قسم کی رواجی اور رسمی ہوتی ہے، اور وہ اس کے خلاف کبھی نہین جا سکتے۔ اسی طرح انسان مین جب حیوانی عنصر زیادہ ہو جاتا ہے تو وہ بھی رسم ورواج کا اوسی قدر سختی کے ساتھ پابند ہو جاتا ہے جس قدر حیوانات اپنے صنفی غیر مکتوب قوانین یا رواج کے پابند ہوتے ہین،

رواج کی ابتدا شخصی ہوتی ہے۔ اپنی جماعت مین عظمت و اقتدار رکھنے والا کوئی شخص کوئی فعل کرتا ہے دوسرے لوگ اوس کی اتباع کرتے ہین، یہی چیز ایک آدھ نسل گذرنے کے بعد اتباع کے بجائے رواج کی صورت اختیار کر لیتی ہے، خود رواج کو قانون کا درجہ دینا یا اوس سے کسی

قانون کا اخذ کرنا انتہائی خلاف عقل اور سفیہانہ فعل ہے۔ اس کا یہ نفسیاتی اثر ضروری ہے کہ عقل سے اصول پسندی کا جوہر مفقود ہو جائے یا کم از کم نمایاں طور پر کم ہو جائے،

انسانی عقل بھی اس کی دوسری قوتوں کی طرح بڑی حد تک عادت کی پابند ہے، اگر اسکو اصولی راستہ سے ہٹا کر محض تقلید کا عادی بنا دیا جائے تو اوس کی یہ عادت ہو جانا ناگزیر ہے کہ وہ ہر معاملہ میں اصول کے بجائے جذبات و تقلید سے کام لیگی، یہ عادت انسان کے ارتقاء عقلی کے لیے کس درجہ مضرت رسان ہے؟ اس کے بیان کرنیکی حاجت نہیں ہے، ہندو قوم کی تاریخ پر نظر کیجیے یہ قوم رواج پرستی میں شاید دنیا کی ہر قوم سے آگے رہی ہے، لیکن اس کا اثر کیا ہوا؟ عقلی افلاس اور فہم کے انخفاض میں مبتلا ہوئی اور ترقی یافتہ اقوام کی صف میں اس کو کبھی جگہ نہ مل سکی، اور بہت جلد تنزل وادبار کے قعر عمیق میں گر گئی اب وہ بھی رواج پرستی سے کسی نہ کسی حد تک عاجز ہو چکی ہے، اس لیے اوس کو ترک کر رہی ہے، اور جس قدر وہ اس کو ترک کرتی جاتی ہے اسی قدر ترقی کی طرف بڑھتی جاتی ہے، حالانکہ یہ ترقی بھی محدود ہی ہے تاہم پہلی حالت سے کسی قدر ضرور بہتر ہے،

رواج پرستی کی عادت سے انسانی عقل پر ایک غفلت طاری ہو جاتی ہے، وہ اس طرح چلتی ہے جس طرح ایک نابینا دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر چلتا ہے، فرق یہ ہوتا ہے کہ نابینا کی قیادت بینا کرتا ہے، مگر رواج خود نابینا ہے، جو اس نابینا عقل کی قیادت کرتا ہے، پھر اس نابینا قائد سے آپ کیا توقع رکھتے ہیں؟ کیا وہ انسانی ترقی کو زوال و انخفاض سے نہ بدلے گا، اور عقل کو سخافت وسفاہت کے گڑھے میں نہ گرا دیگا، فطرت اس امر سے ابا کرتی ہے کہ انسان محض اس بنا پر کسی شے کو حق سمجھ لے کہ دوسرے لوگ اس پر عامل ہیں، اس مہمل چیز کو ماخذ بنانے کا نتیجہ وہ ظلم وستم ہے جو آج دنیا میں رائج ہو رہا ہے، ہندوستان میں کتنی بیوہ عورتیں مظلومانہ موت سے بدتر زندگی بسر کر رہی ہیں اور کتنی لڑکیاں ترکۂ پدری سے محروم ہو کر فقر وفاقہ میں بسر کر رہی ہیں

یہ سب کیون ہے؟ محض رواج پرستی کی بناپر۔

ماحول | یہان ماحول سے ہماری مراد طبیعی ماحول نہین ہے اس کا شمار تو طبعی ماٰخذ مین ہوگا بلکہ ہماری گفتگو نفسیاتی ماحول کے متعلق ہے، گردوپیش کا نفسی رجحان انسانی طبیعت پر بہت قوت و طاقت کے ساتھ اثر انداز ہوتا ہے، اسی رجحان کو انسان قانونی حیثیت دیدیتا ہے، تاکہ اس رجحان کے نتائج زیادہ تیز رفتاری کے ساتھ اوس کی طرف بڑھ سکین. یہ قانون درحقیقت اسی نفسی رجحان کی تشریح وتفسیر اور اوس کی لفظی تعبیر سے عبارت ہوتا ہے، اس رجحان کو پورے طور پر سمجھنا اسوقت تک مشکل ہے جبتک اوس کی کوئی عملی مثال نہ پیش کردیجائے، ذیل مین تمثیل کے ذریعہ سے ہم اس کی وضاحت کرتے ہین،

ہندوؤن مین عقد بیوگان کا رواج نہین ہے، لیکن ان کا نفسی ماحول یہ ہے کہ ایک طرف تو مسلمانون مین اس کی جانب ذہنی رجحان بلکہ عملی رواج پایا جاتا ہے، دوسری طرف ہندو عورتون مین بھی اوس کی جانب میلان شروع ہوگیا، ان رجحانات سے ہندوؤن نے عقد بیوگان کا قانون اخذ کیا اور اوس کو اسمبلی سے پاس کروایا، سول میرج ایکٹ بھی اسی ماخذ سے اخذ کیا ہوا قانون کہا جاسکتا ہے، ہندوستان مین اس نوع کے قانون کی بکثرت مثالین مل سکتی ہین، یہ جاہلانہ ماخذ خالصتہً جذباتی ہے اس کی کوئی مضبوط بنیاد نہین ہوتی، نہ اس مین کوئی استقلال ہوتا ہے، نفسیاتی ماحول خود دوسرے اثرات کے تابع ہوتا ہے، اور ان کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے اس سے اخذ کیے ہوے قوانین بھی تغیر پذیر، غیر مستقل اور کمزور ہوتے ہین، اور ان مین خود کوئی طاقت وقوت نہین ہوتی، ان قوانین کے نتائج واثرات اسی طرح مضر اور مہلک ہوتے ہین، جس طرح رسم ورواج پر عمل کرنے کے، اس کے علاوہ ان قوانین مین کوئی خاص افادیت نہین ہوتی، بجز اس کے کہ یہ ان نفسیاتی رجحان کے نتائج کو قریب کردیتے ہین جن سے یہ ماخوذ ہوتے ہین،

اب اگر وہ رجحان خود قبیح ہے تو یہ قانون اوس کی قباحت کو دور کرنے کے بجائے اور زیادہ کر دیتا ہے، اور اس کی مہلک تاثیرات کو جماعت پر جلد طاری کر دیتا ہے، جماعت اگر ہلاکت کی طرف ایک قدم بڑھاتی ہے تو اس نوع کے قوانین اس کو دس قدم اس کی طرف ڈھکیل دیتے ہیں، پھر یہ نفسی رجحانات عموماً طبعی قوانین کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس لئے ترقی و فلاح اور بقائے انسانیت کیلئے ان میں عدل پیدا کرنا ضروری ہے، لیکن ان کی اتباع کرنے سے وہ عدل سے کوسوں دور ہو کر درجہ افراط کے آخری حدود پر پہونچ جاتے ہیں جس کا نتیجہ مزاج اجتماعی اور مزاج انسانیت کا فساد ہے، جو انسان کے انتہائی زوال اور ہلاکت کے مرادف ہے،

قانون کے غیر اسلامی مآخذ کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے، غیر اسلامی قوانین ان ہی میں سے کسی ایک سے ماخوذ ہوتے ہیں بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک قانون کے بعض حصص ان میں سے ایک مآخذ کو رہین منت ہوں اور بعض کسی دوسرے کے۔

اوپر ان میں سے ہر ایک پر کافی تنقید بھی کیجا چکی ہے اور یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ یہ چیزیں قانون کے مآخذ بننے کی قطعاً صلاحیت نہیں رکھتی ہیں اور چونکہ غیر اسلامی اصول کے ماتحت ان کے علاوہ اور کوئی مآخذ قانون انسان کے سامنے نہیں ہے اس لئے مجبوراً اسلامی اصول کی طرف رخ کرنا پڑیگا، ذیل میں اسلامی مآخذ قانون کا تذکرہ کیا جاتا ہے،

قانون کے اسلامی مآخذ ان غلط اور غیر فطری مآخذ سے قانون کو مستنبط کرنا درحقیقت وجود الہی کے انکار اور انسان کو خود مختار سمجھنے کا نتیجہ ہے، جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہے اور انسان کی فطری عبدیت سے واقف ہے وہ ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتا کہ علاوہ احکام الٰہی کے اور کسی شئے کو قانون قرار دے اور اس پر مجبور ہے کہ قانون کے علم کے وہی ذرائع استعمال کرے جو خود اللہ تعالیٰ نے مقرر کئے ہیں،

اللہ تعالیٰ نے اپنے مقرر کئے ہوئے قوانین کے معلوم کرنے کے صرف دو ذریعے مقرر کئے ہین وحی اور نبی، وحی قانون کو علمی درجہ دیتی ہے اور نبی اوس کی عملی تفسیر کرتا ہے، نبی کے کل افعال و حرکات وحی کے تابع ہوتے ہین، وہ اس لئے آتا ہے کہ وحی پر عمل کرکے دکھا دے اس لئے کہ علمی اصول بغیر عمل کرکے دکھائے ہوئے سمجھ مین نہین آسکتے،

حضرت آدم علیہ السلام سے لیکر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ہزارون انبیاء و مرسلین آئے اور بہت سی کتابین آئین، توریت، انجیل زبور، صحف ابراہیم وغیرہ سب ان ہی قوانین کے مجموعون کے نام ہین، یہان تک کہ اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام اور اوس کے قوانین کا آخری مجموعہ یعنی خاتم الکتب قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے آخری رسول محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے خاتم الکتب اور خاتم النبیین کے بعد قیامت تک اب نہ کسی کتاب کی حاجت رہی نہ کسی رسول کی اور اب احکام الٰہیہ اور قوانین ربانی معلوم کرنے کے صرف یہی دو ذریعے رہ گئے ہین یعنی قرآن مجید اور سیرت محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم)

قرآن مجید اور سیرت نبوی درحقیقت ایک ہی چیز کے دو نام اور ایک ہی مضمون کے دو عنوان ہین، قرآن سیرت ہے سیرت قرآن، فرق صرف علم و عمل کا ہے، قرآن مجید قانون الٰہی کو علمی صورت مین پیش کرتا ہے اور سیرت اوس کو عملی صورت مین پیش کر دیتی ہے، سیرت کا جو مفہوم یہان ہم لے رہے ہین اوس کے لئے شریعت نے لفظ "سنت" استعمال کیا ہے، آیندہ سطور مین ہم بھی یہی لفظ اس مفہوم کے لئے استعمال کرینگے، اس طرح قرآن مجید کے لئے لفظ "کتاب" مستعمل ہوا ہے ہم بھی آیندہ اس کو اسی لفظ سے تعبیر کرین گے،

کتاب وحی ربانی ہونے اور واجب الاتباع ہونے کے لحاظ سے کتاب و سنت مین درحقیقت کوئی فرق نہین ہے، قرآن مجید کہتا ہے،

(۲) قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ — (اے رسول) کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرین گے،

قرآن مجید کی طرح رسول کے حکم کے بعد بھی اختیار سلب ہو جاتا ہے۔

(۲) ماکان لمؤمن ولا مومنة ان یکون لھم الخیرة اذا قضی اللہ ورسولہٗ امراً — اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے بعد کسی مومن مرد یا مومن عورت کو اختیار (عمل کرنے نہ کرنے کا) باقی نہین رہتا،

قرآن مجید کی طرح رسول کی اطاعت بھی فرض ہے

(۲) وما ارسلنا من رسولٍ الا لیطاع باذن اللہ (نساء) — ہمنے انبیا کو اسی لئے بھیجا کہ ان کی اطاعت کیجائے اللہ کے حکم سے،

کل انبیاء مرسلین کی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ہر قول ہر فعل وحی کے تابع اور احکام الٰہی سے ہوتا تھا، کوئی وجہ نہین معلوم ہوتی کہ "سنت" کے مرتبہ کو کتاب سے کم سمجھا جائے، اس مسئلہ کا معلوم کرلینا بھی یہان ضروری ہے کہ وحی کی دو قسمین کی گئی ہین وحی متلو و وحی غیر متلو، وحی متلو سے مراد وہ وحی ہے جس کی تلاوت کیجا سکے جس کو قرآن مجید کہتے ہین، وحی غیر متلو جس کی تلاوت نہ ہو سکے، اس کی صورت یہ تھی کہ آنحضورؐ کے قلب مبارک پر معانی کا القاء براہ راست یا بواسطہ جبرئیل علیہ السلام کردیا جاتا تھا، اور آنحضورؐ اپنے الفاظ مین اس کا اظہار فرماتے تھے، آپ کے اقوال و اعمال وحی کی ان دونون قسمون مین سے کسی نہ کسی کے تابع ضرور ہوتے تھے، اسی وحی غیر متلو کا نام سنت ہے،

لیکن باوجود اس مساوات مرتبہ کے خود قول نبوی سے ثابت ہے کہ اخذ قانون اور

عمل کے اعتبار سے قرآن مجید کا مرتبہ مقدم ہے،

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب آپ نے یمن کا گورنر مقرر فرمایا ہے تو بھیجنے سے پہلے ان کا امتحان لیا اور دریافت فرمایا کہ وہاں تمھارا طرز عمل کیا ہوگا، انھون نے جواب دیا،

اقضی بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ قال فبسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ قال اجتھد برای ولا آلو (مشکوٰۃ)	مین اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کرونگا (حضور نے) فرمایا کہ اگر تم (اس مسئلہ کو) کتاب اللہ مین نہ پاؤ تو (کیا کروگے) انھون نے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرونگا، (آپ نے) فرمایا کہ اگر سنت مین بھی وہ مسئلہ نہ ملے (انھون نے عرض کیا کہ) تو مین اجتہاد کرونگا اور کوشش مین کمی نہ کرونگا،

اس جواب کی تصویب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی،

اس کے علاوہ امت کا اتفاق ہے کہ کتاب کا مرتبہ سنت سے مندرجۂ بالا اعتبار سے بڑھا ہوا ہے، اس فرق مراتب کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا علم ہم کو قطعی اور یقینی ذرائع سے ہوا ہے، اس کی شان یہ ہے کہ،

لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ	باطل نہ اوس کے آگے سے آسکتا ہے
ولا من خلفہ	نہ پیچھے سے،

تحریف و مسخ سے ان کی حفاظت کا خود اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے،

انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ	بتحقیق ہمین نے ذکر (قرآن) نازل کیا ہے

لحافظون — اور ہم ہی اوس کی حفاظت کرنیوالے ہین،

اس مین تحریف یعنی کمی بیشی اور کسی نوع کی تبدیلی کسی صورت سے کسی زمانہ مین ممکن نہین ہے،

آج جو قرآن مجید ہمارے ہاتھون مین موجود ہے بعینہٖ وہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نو سو برس سے بیشتر مسلمانون کو سکھایا تھا، اس مین ایک حرف، ایک نقطہ ایک شوشہ کا فرق بھی کسی اعتبار نہین ہوا ہے اور نہ قیامت تک ہوسکتا ہے،

حق تعالیٰ جل شانہ نے اس کی حفاظت و نقل کا طریقہ بھی ایسا ہی مقرر فرما دیا ہے، جس سے اس مین تحریف کا احتمال بھی نہین ہوسکتا اور یہ ایک قطعی اور یقینی چیز بن گئی ہے، اس کی ابتدا سے لیکر اسوقت تک ہر زمانہ مین لاکھون اشخاص اس کو حفظ کرتے اور نقل کرتے چلے آئے ہین، اور انتہائی اہتمام کے ساتھ نقل کرتے آئے ہین، پھر اوس کے نقل کرنیوالون کی تعداد ہر زمانہ مین بڑھتی رہی ہے اس لئے جس طرح مکہ مدینہ، امریکہ کے وجود مین شک نہین ہوسکتا ہے خواہ ہم ان کو عمر بھر بھی نہ دیکھین۔ اسی طرح قرآن مجید کا وہی قرآن ہونا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا بالکل بدیہی طور پر قطعی اور یقینی ہے اور اس مین کسی شک و ریب کی ذرہ برابر بھی گنجایش نہین ہوسکتی،

سنت کا معاملہ اس سے مختلف ہے، فرداً فرداً ہر سنت کی نقل مین مختلف اسباب کی بنا پر نہ اتنا اہتمام کیا گیا نہ ہوسکتا تھا اس لئے وہ اس قدر قطعی اور یقینی ذرائع سے منقول نہین ہے، جو تواتر کی حد کو پہنچ جائے، لیکن عملی تواتر اور باختلاف الفاظ اور باتحاد معنی جو مجموعۂ سنت ہم تک پہنچا ہے، وہ بھی اتنا ہی یقینی ہے۔ اور اس لئے عمل کے لحاظ سے اس مین اور کتاب ربانی مین کو فرق نہ ہوگا، مقصود یہ ہے کہ گو جزئیات سنت اپنے ذریعہ نقل کے لحاظ سے ظنی ہین یعنی اسکے ذرائع علم سے اس امر کا ظن غالب پیدا ہوتا ہے کہ یہ قول یا عمل حضورؐ کا ہے، لیکن ان سب کے مجموعہ سے جو ایک چیز حاصل ہوتی ہے وہ اتنی ہی قطعی اور یقینی ہے، جتنی کہ کتاب الٰہی،

ذریعہ علم کے لحاظ سے کتاب وسنت مین فرق مراتب مین غالباً یہ راز پنہان ہے کہ امت کبھی شخصیت پرستی کی جانب مائل نہو جائے، اور بجائے خدا پرستی کے کبھی محمد پرستی کو اپنا شعار نبنالے جس طرح یہود ونصاریٰ نے اپنے انبیاء کو عملاً الوہیت کے مرتبہ پر پہونچا دیا،

قرآن مجید اسلامی قوانین کا یقینی ماخذ اور قطعی ذریعہ ہے، اس کا دعوائی ہے،

ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین — (اصول دین کے متعلق) کوئی خشک وتر بات ایسی نہین ہے جو کتاب (قرآن) مین نہو،

اسلامی نظام حیات کے کل اصول وکلیات قرآن مجید مین بیان کردئے گئے ہین اور وہ سب کے سب اسی سے ماخوذ ہین، مگر محض اصول وکلیات کو معلوم کرلینا عمل کے لئے کافی نہین ہے، بلکہ اس کے لئے عملی مثالون اور نمونون کی بھی ضرورت ہے جو صرف سنت سے معلوم ہوسکتے ہین، اس لئے اس سنت نبوی کے بغیر ہم کو چارہ نہین ہے، محض قرآن مجید کو سامنے رکھکر ہم اسلام پر مکمل طور پر عمل نہین کرسکتے جب تک سنت محمدیہ بھی ہماری رہنمائی نکرے، سنت کی اہمیت کو خود قرآن مجید نے کثرت واہتمام کے ساتھ واضح کیا ہے، اس قسم کی کچھ آیات اوپر گذرچکی ہین، ایک آیت اور پیش کیجاتی ہے،

لقد کان لکم فی رسول اللّٰہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجوا اللّٰہ والیوم الآخر وذکر اللّٰہ کثیراً ۔

تمھارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی بہترین نمونہ ہے (اور اس نمونہ کی افادیت) اس شخص کے لئے (ہے) جو لقاء الٰہی اور قیامت کا یقین رکھتا ہو اور اللہ تعالیٰ کی یاد بکثرت سے کرتا ہے،

سنت | کتاب اللہ کے بعد سنت کا مرتبہ آتا ہے، قرآن مجید انسانی زندگی کے کل شعبون کے

متعلق جو کلیات و اصول بناتا ہے ان کی تشریح و توضیح سنت کرتی ہے اور ایسے فروع بیان کرتی ہے جو اپنی جگہ پر خود اصول کا درجہ رکھتے ہیں اور جن کا علم بجز سنت کے کسی ذریعہ سے یہانتک کہ قرآن مجید سے بھی نہیں ہو سکتا، قرآن حکیم ان میں سے اکثر کے متعلق خاموشی اختیار کرتا ہے، گو اس قسم کے بعض فروع بھی قرآن مجید میں مذکور ہیں،

ہم اس سے پیشتر کہہ چکے ہیں کہ احادیث (جو سنت کا دوسرا عنوان ہے) سے جو مسائل ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے ذریعہ نقل کے لحاظ سے ظنی ہوتے ہیں یعنی ان کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ایسی یقینی نہیں ہوتی جس کے ثبوت پر منطقی اعتراضات نہ ہو سکتے ہوں لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اسلام کی اکثر تعلیمات ظنی ہیں، بلکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے یعنی اسلام کے اکثر مسائل یقینی ہیں، اور بہت کم ایسے ہیں جو ظنی کہے جا سکیں، ہمارے ان دونوں بیانات میں کوئی تناقض نہیں ہے، ذیل کے سطور میں اس کی تفصیل کیجاتی ہے،

(۱) اسلامی مسائل میں سے ایک بہت بڑی تعداد خود قرآن مجید میں سے ماخوذ ہے، بلکہ ہر شعبۂ زندگی کے متعلق اصولی اور بنیادی مسائل قرآن مجید ہی سے ماخوذ ہیں، یہ سب کے سب قطعی اور یقینی ہیں،

(۲) بہت بڑی تعداد ایسے مسائل کی ہے جن کے متعلق جو روایات مروی ہیں وہ علحدہ علحدہ تو ظن ہی کا فائدہ دیتی ہیں، لیکن ان کا مجموعہ قطع و یقین تک پہونچا دیتا ہے،

(۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیات طیبہ پر نظر ڈالنے سے آپ کی نبوت و رسالت کا ایک منہاج خاص معلوم ہوتا ہے شریعت کے کثیر مسائل میں یقین و جزم حاصل کرنے کیلئے اس منہاج کے ساتھ مطابقت و عدم مطابقت بہت بڑی معاون ثابت ہے،

(۴) اس کے بعد بھی جو مسائل بچ رہتے ہیں ان میں سے ننانوے فی صدی تعامل کی

اعانت سے قطعیت کا درجہ حاصل کرتے ہین ،

قطع و یقین کے ان اسباب کے ہوتے ہوئے بہت ہی قلیل تعداد ایسے مسائل کی رہ جاتی ہے جو ظنیت کے درجہ سے ترقی نہین کرسکتے ہین لیکن یہ مسائل اول تو دوسرے مسائل کی نسبت بہت کم اہمیت رکھتے ہین، دوسرے ان کی ظنیت ان کی افادیت مین کوئی کمی نہین پیدا کرتی انسان اپنی عملی زندگی مین زیادہ تر ظنی ہی مسائل سے کام لیتا ہے ، بلکہ ان ہی پر اس کی ساری زندگی کے کامون کا دارمدار ہے ،

عصمت نبوی | سنت کی بنیادون مین استحکام و قوت عصمت نبوی کے عقیدے سے پیدا ہوتی ہے ، وہ شخصیت جس سے غلطی کا صدور ناممکن ہو بلاشبہ قابل تقلید بلکہ واجب التقلید ہے یہی وجہ ہر کہ عصمت نبوی کا عقیدہ مسلمانون کا متفقہ عقیدہ ہے ، اس عقیدے کی افادیت پر نظر ڈالنے سے پہلے اس کی تشریح کردینا ضروری ہے ،

اس عالم مین انسان کو دو قسم کے امور سے سابقہ پڑتا ہے ، اول وہ امور ہین جن کا تعلق محض اس عالم دنیا تک محدود ہے ، دوسرے وہ امور ہین جن کا تعلق اس عالم سے بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک دوسرے عالم کے ساتھ بھی ہے ، جو موت کے بعد شروع ہوتا ہے یعنی عالم آخرت ، قسم اول کی مثال مین درزی کا کپڑے سینا ، انجنیر کا مشین بنانا یا چلانا ، کیمیا دان کا کیمیاوی تجارت کرنا ، طبیب کا نسخہ لکھنا وغیرہ کو پیش کرسکتے ہین ، قسم دوئم کی مثالین نماز پڑھنا ، زکوٰۃ دینا ، معاملات مین دیانت کا لحاظ رکھنا وغیرہ ،

ان دو اقسام کے وجود مین آنے سے ان کے متعلقہ علوم بھی دو قسمون مین منقسم ہوجاتے ہین ، بلکہ یون کہنا چاہئے کہ علوم و افکار انسانی کی بھی دو قسمین ہوجاتی ہین ، اول وہ علوم جن کا تعلق محض اس عالم آب و گل کے ساتھ ہے اور دوسرے وہ علوم جن کا تعلق اس عالم کے ساتھ بھی ہے

اور عالم آخرت کے ساتھ بھی،

انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی بعثت کا مقصد قسم ثانی کے علوم و اعمال کی تبلیغ و تعلیم کرنا ہوتا ہے، اس مین اگر کسی نبی و رسول سے غلطی کا احتمال و امکان ہو تو اوس کے معنی یہ ہین کہ ان کا لایا ہوا پورا دین اور ان کی کل تعلیمات مشکوک ہو جائین، کسی تعلیم کی صحت پر بھی اعتماد نہ رہے، بنا برین اس قسم کے علوم و اعمال مین انبیاء و مرسلین سے غلطی و خطا کا صدور قطعاً ناممکن و محال ہے، ان امور کے متعلق ان کا نہ کوئی علم غلط اور خلاف حق ہو سکتا ہے اور نہ کوئی عمل بلکہ ان کا ہر عمل ہر قول، ہر فعل حق، صادق اور صحیح ہوتا ہے اسی مفہوم کو ہم اس عبارت سے تعبیر کرتے ہین کہ انبیاء معصوم ہوتے ہین

لیکن قسم اول کی تعلیم انبیاء کا مقصد بعثت نہین ہے، اس مین اگر ان سے کوئی غلطی سرزد ہو جائے یا کسی غلطی کے صدور کا امکان ہو تو اس سے ان کے مقصد بعثت پر کوئی اثر نہین پڑتا، اس سے ان امور مین غلطی کا صدور ممکن ہے، تابیر نخل کا واقعہ اسی قبیل سے ہے، اور قول نبوی "انتم اعلم بامور دنیاکم" اسی اصول کی جانب مشیر ہے،

لیکن یہ بات بھی معلوم کر لینا ضروری ہے کہ گو اس قسم کے امور مین غلطی کا صدور انبیا سے ممکن ہے لیکن اس غلطی کی بقا ناممکن ہے، یعنی اس غلطی مین وہ نہ صرف دائمی طور پر بلکہ زیادہ عرصہ تک بھی مبتلا نہین رکھے جا سکتے، بلکہ بہت جلد اس کی اصلاح کسی نہ کسی صورت سے ہو جاتی ہے، اس کی وجہ بھی انشاء اللہ آیندہ معلوم ہوگی، ان دونون قسمون کے علاوہ ایسے امور بھی نکل سکتے ہین جن کا تعلق محض آخرت سے ہو اور دنیا سے ان کو کوئی واسطہ نہ ہو، یہ امور بھی چونکہ انبیاء کے مقاصد بعثت مین شامل ہین اس لئے ان مین بھی ان سے کسی غلطی کا صدور قطعاً ناممکن و محال ہے،

اس مضمون کو ہم ان الفاظ مین بھی بیان کر سکتے ہین اور کہہ سکتے ہین کہ ہر نبی مین دو حیثتین ہوتی ہین ایک حیثیت نبوت اور دوسری حیثیت بشریت، بحیثیت نبی کی کے وہ کسی قسم کی غلطی نہین کر سکتا، لیکن بحیثیت بشر ہونے کے اوس سے غلطی کا صدور ممکن ہے، لیکن اس پر بقا محال ہے،

اس عصمت کا سبب بھی یہ ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی جانب سے ہر ایک قدم پر غلطی سے اس کی حفاظت کیجاتی ہے، یہانتک کہ اگر بالفرض محال وہ خود غلطی کرنا چاہے بھی تو بھی غلطی نہین کر سکتا حق تعالیٰ اوس کو غلطی سے محفوظ رکھنا چاہتے ہین،

غلطی کے مناشی | عصمت انبیا کا مسئلہ کوئی تعجب خیز مسئلہ نہین ہے اگر غلطی کے حقیقی مناشی انبیا کے ذرائع علم سے واقفیت ہو تو اس مسئلہ مین شک کی گنجایش نہین رہتی،

انسان کی کل غلطیان صرف دو قسمون کے تحت مین داخل ہین، اول وہ غلطی اور خطا ہے جو جان بوجھکر اور دیدہ و دانستہ کیجاتی ہے، اس قسم کی غلطی کا منشا کسی نہ کسی طرح کا اخلاقی ضعف ہوتا ہے، یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جو شخص کسی چیز کو غلط سمجھتے ہوے بھی اوس کا مرتکب ہوتا ہے اوس کا کیریکٹر اور اخلاق یقیناً پست اور گرا ہوا ہے،

غلطی کی دوسری قسم وہ ہے جس کا ارتکاب انسان نادانستہ طور پر کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی غلطی یا تو خود استدلال مین ہوتی ہے یا اوس سے پیدا ہوتی ہے، بہرکیف جو صورت بھی ہو یہ یقینی ہے کہ اس قسم کی غلطی کی نوعیت استدلالی استنتاجی ہوتی ہے، اگر کوئی ایسا طریقہ معلوم ہو جائے جس سے استدلال کی غلطی قطعاً ناممکن ہو جائے تو اس قسم کی غلطیون کا وجود نہین باقی رہ سکتا، اسی طرح اگر انسان طریقۂ استدلال کو ترک کر دے اور حصول علم کا اور کوئی ذریعہ اختیار کرنے تو بھی اس سے اس غلطی کا صدور ناممکن ہو جائیگا،

انبیا مرسلین کے متعلق قسم اول کی غلطی کا وہم و گمان بھی نہین ہو سکتا، ہر نبی و رسول

اپنی امت کے لیے ایک نمونہ بنکر آتا ہے، اس کا کیریکٹر اور اوس کا اخلاق اس قدر بلند و برتر ہوتا ہے کہ اس کے متعلق اس قسم کی اخلاقی کمزوریون کا سرے سے احتمال ہی نہین ہو سکتا، غور کرنے کی بات ہے کہ اگر رسول ہی کا کیریکٹر اس قدر خراب و کمزور ہو کہ وہ دیدہ و دانستہ غلطیون اور خطاؤن کا مرتکب ہو تو وہ دوسرون کی ہدایت و اصلاح کا کام کس طرح انجام دیگا،

غلطی کی قسم ثانی بھی انبیا سے صادر نہین ہو سکتی، اس لیے کہ اوس کی نوعیت استدلالی ہوتی ہے اور نبی و رسول کا ذریعہ علم امور دینیہ مین استدلال و استنتاج نہین ہوتا بلکہ وحی الٰہی ہوتی ہے، وہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی جانب سے مسائل و احکام کو اخذ کرتا ہے اسی طرح انھین دوسرون تک پہونچا دیتا ہے، نہ اوس کو استدلال کی ضرورت ہے نہ استنتاج کی، پھر جب استدلال و استنتاج سے وہ کام ہی نہین لیتا تو غلطی کا کیا احتمال ہو سکتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ غلطی کی صرف دو قسمین پائی جا سکتی ہین اور دونون کا صدور نبی سے ناممکن ہے،

دنیاوی امور مین چونکہ انبیا و مرسلین بھی استدلال و استنتاج سے اسی طرح کام لیتے ہین، جس طرح دوسرے اشخاص اس لیے ان امور مین انبیاء سے بھی غلطی کا صدور اسی طرح ممکن ہے جس طرح غیر انبیا سے مگر یہ غلطی صرف قسم ثانی کی ہو سکتی ہے، غلطی کی قسم اول سے تو انبیا کا دامن کسی حالت مین بھی آلودہ نہین ہو سکتا،

ہم سابق سطور مین کہہ چکے ہین کہ اگرچہ دنیاوی امور مین انبیاء سے فکری غلطی کا صدور ہو سکتا ہے لیکن اس غلطی پر ان کی بقا ناممکن ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیا و مرسلین کا ذہن اس قدر صاف اور شفاف ہوتا ہے کہ غلط معلومات کو وہ فطرۃً قبول نہین کرتا اور اسکو دفع کرنے کی فوراً کوشش کرتا ہے، یہ کوشش بالکل فطری ہوتی ہے اور اس مین نبی کے ارادہ کی بھی ضرورت نہین ہوتی اس کی مثال یہ ہے کہ انسان کا معدہ مکھی کو قبول نہین کرتا ہے خواہ کھانیوالا

اوس کو دیکھے یا نہ دیکھے، دوسری طرف جس طرح صاف وشفاف آئینہ پر ایک معمولی سا دھبہ بھی بدنما معلوم ہوتا ہے اسی طرح انبیا کے صاف وشفاف ذہن مین کوئی غلط تصور آجاتا ہے تو وہ بھی کافی نمایان ہوتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ جل شانہ کو انھین تمام مخلوقات سے افضل و برتر رکھنا منظور ہوتا ہے، اس لئے ان کے لئے اتنی بدنمائی (جو فی نفسہ کوئی بدنمائی اور عیب نہین ہے) بھی گوارا نہین ہوتی اور فوراً ایسی صورتین مہیا کر دی جاتی ہین جن سے اس غلطی کی اصلاح ہو جائے۔ علماے سلف سے جو یہ منقول ہے کہ انبیاے خطاء اجتہادی ممکن ہے اوس کا مفہوم یہی ہے کہ امور دنیاویہ مین ایسی قسم ثانی کی غلطی ممکن ہے، امور دینیہ مین انبیا کا ذریعۂ علم اجتہاد عقلی نہین ہو، بلکہ وہ علم ہے جو بلا براہ راست وحی والہام ہوتا ہے یا ماخوذ وحی والہام سے ہوتا ہے۔ ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اسکی تائید مندرجۂ ذیل قول سے ہوتی ہے جو ایک حدیث کا ٹکڑا ہے۔

فقال انما انا بشر اذا امرتکم	(آپنے فرمایا) بیشک مین انسان ہون،
بشیئ من امر دینکم فخذوا به	جب مین تمکو کوئی دین کی بات بتاؤن
واذا امرتکم بشیئ من رایی	تو تم اسے مان لو اور جب مین تم سے کوئی
فانما انا بشر (مسلم)	بات اپنی راے سے کہون تو مین بشر ہون
	(یعنی مجھ سے اجتہادی غلطی ممکن ہو)

اس قول مین لفظ راے، غلطی کی علت وحقیقت کی جانب مشیر ہے۔ اس اشارہ کی تفصیل ہم اوپر کر چکے ہین،

تعامل صحابہ | اسلام مین سوا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کسی شخص کا عمل حجت و دلیل نہین ہے، کیونکہ رسول کے سوا کوئی صاحب وحی نہین۔ اس لئے غیر رسول کے فعل سے کسی شئے کا جواز ثابت ہو سکتا ہے نہ عدم جواز، لیکن صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے

اعمال و اقوال کو اسلامی قوانین کا ماخذ قرار دیا جاتا ہے اور اسلامی قوانین کا ایک بہت بڑا حصہ اسی ماخذ سے ماخوذ ہے، تعامل صحابہ اس حیثیت سے کوئی درجہ نہیں رکھتا ہے کہ وہ صحابہ کا تعامل ہے، نہ اس حیثیت اوس کو حجت و دلیل قرار دیا جاتا ہے بلکہ وہ قانون اسلامی کا ماخذ اس حیثیت سے ہے کہ وہ سنت نبوی کی ایک علامت اور دلیل ہے، صحابۂ کرام چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیکھنے والے آپ کے فیضان صحبت سے بلاواسطہ مستفیض ہونیوالے اور آپ کی کامل اتباع کرنے والے تھے اس لئے انکا کوئی فعل ایسا ہو ہی نہیں سکتا جو قول و فعل نبوی سے ماخوذ نہ ہو، یہ وجہ ہے کہ ان کے اقوال و افعال قانون کا ماخذ اور مسائل اسلامی کے لئے اعلیٰ درجہ کی حجت و دلیل ہیں، یعنی ان کے اقوال و افعال خود نبی کے اقوال و افعال کا عکس اور ظل اور انہی سے ماخوذ ہیں، وہ تعلیم و تزکیۂ رسول کے نمونہ تھے اور ان کی تعلیمات کے حافظ اور محافظ، صحابۂ کرام کا مسلمہ تقدس، تقوی اور ان کا اعلیٰ درجہ کا بے مثال کیریکٹر اس حجت کو اور بھی قوی کر دیتا ہے، ان کے بے نظیر کیریکٹر اور لاثانی تقوی کے متعلق خود قرآن مجید شاہد ہے، اس کے علاوہ ان کے اخلاق و کیریکٹر اور ان کے تقدس میں اگر ذرہ برابر بھی لوچ اور کمزوری تسلیم کر لی جائے تو سارا دین مشکوک ہو جاتا ہے، اور ہمارے پاس نہ محمد رسول اللہ صلعم کی رسالت کی کوئی دلیل رہتی ہے اور نہ قرآن مجید کے کتاب الٰہی ہونے کی، اس لئے کہ اسلام کے حاملین اور سب سے پہلے ناقل صحابۂ کرام ہی تھے اور صرف ان ہی کے توسط سے یہ اللہ کا محبوب دین ہم تک پہونچا ہے، حق یہ ہے کہ صحابۂ کرام کا دامن ہاتھ سے چھوڑنے کے بعد کتاب الٰہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامن کا ہاتھ میں باقی رہنا قطعاً ناممکن و محال ہے اور ایسا ہی محال ہے جیسے اجتماع نقیضین، تعامل صحابہ کے حجت ہونے کے متعلق احادیث نبویہ ملاحظہ ہوں،

(۱) اصحابی کالنجوم بایھم ــــ میرے اصحاب ستاروں کی طرح ہیں

اقتدیتم اھتدیتم	نہین ہو جسکی بھی اتباع کروگے ہدیت پاؤگے ،
(۳) علیکم بسنتی وسنۃ خلفائی	تم کو لازم ہے عمل کرنا میری سنت اور
الراشدین المھدیین ،	میرے برحق اور ہدایت یافتہ جانشینون کی
	سنت پر ،

تعامل صحابہ کے مختلف مدارج

اوپر کے بیان سے صرف یہ مقصود ہے کہ تعامل صحابہ فی الجملہ قانون اسلامی کا ماخذ ہے ، لیکن اس سے ہرگز یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ ہر حالت مین یکسان طور پر قانون اسلامی کا ماخذ بن سکتا ہے ، ایسا سمجھنا صحیح نہین ہے بلکہ اس کے مختلف مدارج ہین ، بعض صورتون مین اوس کو ماخذ بنانا واجب ہے اور بعض مین محض جائز ، اصول کلی اس بارے مین یہ ہے کہ جس امر پر صحابۂ کرام کا اجماع ہو جائے وہ مسئلہ بالاجماع متعین ہو جاتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے ، لیکن اگر صحابۂ کرام مین کسی مسئلہ پر اختلاف ہو تو دونون جماعتون مین سے کسی کے قول یا فعل کو بھی قانون کا ماخذ قرار دینا ، یعنی اون کی تقلید کرنا واجب نہین رہتا بعض صورتین ایسی بھی ہین جن مین یہ مسئلہ علماے امت کو درمیان مختلف فیہ ہے کہ صحابی کے قول وعمل کو کسی قانون اسلامی کا ماخذ قرار دینا ضروری ہے یا نہین[۱] ، ان امور کی زیادہ تفصیل کا یہ موقع نہین ہے اس کے لیئے اصول فقہ کی جانب رجوع کرنا چاہئے ،

چونکہ تعامل صحابہ درحقیقت سنت ہی کے ذیل مین داخل ہے ، اس لیئے ابتک دراصل قانون اسلامی کے صرف دو ماخذون کا تذکرہ کیا گیا ہے ، یعنی کتاب وسنت ان کے علاوہ اسکے دو ماخذ اور بھی ہین ، جن کا تذکرہ ذیل مین کیا جاتا ہے ، اس مین سے پہلا اجماع ہے ، اور دوسرا قیاس ہین

اجماع

اجماع[۲] کے معنی ہین ایک زمانہ کے کل مجتہدین اہلسنت والجماعت کا کسی مسئلہ پر

---

[۱] و [۲] دیکھیے توضیح اوس کی شرح ،

متفق الرائے ہوجانا، ایسی صورت مین وہ مسئلہ یقینی الثبوت ہوجاتا ہے اور اوس کو صحیح سمجھنا واجب ہوجاتا ہے، اجماع احکام شرعیہ کے لئے مثبت ہوتا ہے نہ کہ قیاس کی طرح محض مظہر، لیکن اس کے مثبت بننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کتاب وسنت کے کسی حکم سے ماخوذ ہوتا ہو، اب اجماع اس مین قطعیت پیدا کرتا ہے یا اس کی قطعیت کی تاکید وتائید کردیتا ہے، اول الذکر حکم اس صورت مین ثابت ہوتا ہے جب کہ کتاب یا سنت سے جو حکم ثابت ہوا ہے وہ ظنی ہو، ایسی حالت مین اجماع اسے قطع ویقین کے درجہ پر پہونچا دیگا، موخر الذکر حکم اوس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مجمع علیہ حکم پہلے سے قطعی ہو، اجماع کا فائدہ اس صورت مین بھی ہوتا ہے کہ وہ اس کی قطعیت کی تاکید کردے،

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب اجماع کے لئے بھی سند کی احتیاج ہے تو یہ کہنا کس طرح صحیح ہے کہ اجماع مثبت حکم ہے؟ ذیل کی تفصیل سے یہ مسئلہ باآسانی سمجھ مین آسکتا ہے،

پہلے یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے باتفاق اہل عقل اصطلاح کے بارے مین ہر شخص کو آزادی حاصل ہے، ہم کو اختیار ہے کہ ہم اپنی اصطلاح مین کتاب کا نام کرسی رکھدین اور کرسی کو کتاب کے نام سے موسوم کرین البتہ افہام وتفہیم اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس اصطلاح کا کوئی دوسرا جاننے والا بھی ہو،

اس مقدمہ کو ذہن نشین کرنے کے بعد جب فقہ واصول فقہ کی کتابون پر نظر کیجائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "حکم" ان فنون کے علماء کی اصطلاح ہے، اس اصطلاح کا اطلاق انھون نے دو چیزون پر کیا ہے، ان دونون مین سے پہلی چیز ذات حکم ہے اور دوسری وصف حکم، مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ" سے پہلی چیز جو ثابت ہوتی ہے وہ اقامۃ صلوٰۃ ہے جو ذات حکم ہے لیکن اس سے ایک دوسری چیز بھی ثابت ہوتی ہے یعنی اقامۃ صلوٰۃ کا وجوب، یہ وجوب وصف حکم ہے،

یعنی یہ اس ذات حکم کا وصف ہے جو اقیموا الصلوٰۃ سے ثابت ہے۔ اہل اصول اور فقہا ان دونوں پر لفظ حکم کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور ذات حکم کی طرح وصف حکم کو بھی حکم کہتے ہیں اس لئے وہ اجماع کو مثبت حکم کہتے ہیں، حالانکہ اجماع سے ذات حکم نہیں ثابت ہوتی، بلکہ اوس کا ثبوت سند اجماع یعنی کتاب یا سنت سے ہوتا ہے، اجماع سے وصف حکم ثابت ہوتا ہے، یعنی اوس ذات کی قطعیت اور اوس پر عمل کا وجوب، مگر چونکہ محض ذات حکم کو حکم سمجھا جاتا ہے، اس لئے عام لوگوں کو اس امر پر حیرت ہوتی ہے کہ اجماع مثبت حکم کس طرح ہو سکتا ہے۔ بعض اہل اصول نے اسی لئے اجماع کو مثبت حکم کے بجائے مظہر حکم ہی بتایا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ شبہہ بھی رفع ہو گیا جو بعض ظاہر بینوں کو پیدا ہوتا ہے کہ جب احکام شرعیہ کا محض عقل سے معلوم ہونا ناممکن ہے، تو کسی مسئلہ پر محض مجتہدین کا متفق ہو جانا کسی حکم شرع کو کس طرح ثابت کر سکتا ہے، بلاشبہہ ذوات احکام شرعیہ کا علم بجز وحی اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، لیکن اون کے اوصاف کا علم عقل کے ذریعہ سے بھی ہو سکتا ہے اور اون کے اوصاف بھی احکام شرعیہ ہی ہیں، یعنی ایسے احکام ہیں جن کا تعلق شریعت سے ہے، بلکہ مزید ترقی کر کے ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ احکام شرعیہ جو کتاب یا سنت سے ماخوذ ہیں اون کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے جن کے اوصاف عقل و اجتہاد ہی سے ثابت ہوتے ہیں، کتاب یا سنت اون کی ذوات کو تو بیان کرتی ہے لیکن اون کے اوصاف کو نہیں بیان کرتی، مثلاً تصویر کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ جس گھر میں تصویر ہوتی ہے اوس گھر میں ملائکہ نہیں داخل ہوتے، یہ ذات حکم ہے جس کو سنت نے بیان کر دیا لیکن اوس کا وصف (یعنی) تصویر کی ممانعت یا حرمت، یہ مجتہد اپنے اجتہاد سے سمجھتا ہے یا مثلاً قرآن مجید نے شراب کے متعلق بیان کیا ہے کہ اوس کا گناہ اوس کے فوائد سے زیادہ ہے، یہ ذات حکم ہے جس کو آیت بیان کرتی ہے لیکن اوس کا وصف مجتہد اپنے اجتہاد سے متعین کرتا ہے، یعنی یہ

سمجھتا ہے کہ یہ آیت شراب کو حرام کر رہی ہے، علی ہذا قرآن مجید نماز کا حکم دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اقیموا الصلوٰۃ مگر اس آیت سے وجوب صلوٰۃ (وصف حکم) اوس وقت تک نہین ثابت ہو سکتا جبتک کہ یہ مجتہد قضیہ کلیہ پیش نظر نہ رکھا جائے کہ لغتہً و عرفاً امر وجوب کے لئے ہوتا ہے تلاش و جستجو سے اس قسم کی مثالین بکثرت ملجائین گی جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وصف حکم عقل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے، خواہ ذات حکم کتاب یا سنت ہی سے کیون نہ ثابت ہو، البتہ ذات حکم بغیر کتاب و سنت کے نہین ثابت ہو سکتی، یہ ہم بتا چکے ہین کہ اجماع وصف حکم کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ذات کو اس لئے کوئی اشکال نہین باقی رہا، یہ قاعدہ کچھ شریعت ہی کے ساتھ مخصوص نہین ہے، عام طور پر روزمرہ کے امور مین بھی ایسا ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ انسان کا فطری طریق افہام و تفہیم ہے، زید اپنے ملازم سے کہتا ہے کہ یہ خط ڈاک مین ڈال آؤ، یہ ذات حکم ہے جو شاید زید کے بیان کئے بغیر اوس کا ملازم نہ سمجھ سکتا، لیکن اوس کا وصف یعنی کہ زید کا مطلب یہ ہے کہ خط ابھی ڈال آؤ، یا دیر کے بعد ڈالو، اس کا تعین عموماً قرائن سے وہ خود کرتا ہے، اور اوسی کے مطابق عمل کرتا ہے، مثلاً اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ ڈاک کا وقت قریب آگیا ہے تو وہ اس حکم کا مقصد فوری تعمیل کو قرار دیتا ہے، اور اس کے برعکس صورت مین تامل کو جائز سمجھتا ہے۔

اجماع مین جو استبعاد محسوس ہوتا تھا وہ ہم نے رفع کر دیا، اس پر عقلی یا نقلی دلائل قائم کرنا ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے، اس کے لئے کتبِ اصول فقہ کا مطالعہ مفید ہو سکتا ہے، تاہم اس عقلی حکمت و مصلحت کا تذکرہ خالی از فائدہ نہین ہے کہ اجماع کو حجت قرار دینا اجماعیت و نظم کے بقا و استحکام کے لئے نہ صرف مفید بلکہ ضروری ہے، کسی مجمع علیہ مسئلہ مین بھی اگر ایک زمانہ کے بعد اختلاف کی گنجائش رہے تو اس سے جماعت مین انتشار و تشتت اور فرقہ بندی و تحزب کا مرض پھیلنے کا شدید اندیشہ ہے جو قطعی طور پر نظام عمران اور تمدن

کے لئے مہلک ہو،

اجماع کی حجیت بھی سلف صالحین کے اجماع سے ثابت ہے، اور اس بارے مین اون مین سے کسی کو بھی اختلاف نہین ہوا، البتہ اس مسئلہ مین اختلاف ہے کہ کن لوگون کا اجماع معتبر ہے اکثر کا مسلک تو وہی ہے جو ہم نے شروع بحث مین ذکر کیا ہے یعنی ایک زمانہ کے کل مجتہدین کا اجماع، لیکن بعض اس کو صرف صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص کرتے ہین اور اون کے نزدیک صرف صحابہ کرام کا اجماع معتبر ہے، بعض محض اہل مدینہ کا اجماع معتبر سمجھتے ہین، وغیر ذالک من المذاھب مگر نفس اجماع کی حجیت متفق علیہ ہے،

قیاس قانون اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے، قیاس کی تعریف یہ کیگئی ہے کہ قیاس اصل سے فرع کی جانب حکم کے متعدی ہونے کو کہتے ہین، جبکہ یہ تعدیہ کسی ایسی علت کی بناپر ہو جو اصل و فرع دونون مین پائی جاتی ہے اور جس کا علم محض لغت سے نہین ہو سکتا،[1] مثلاً ہم دیکھتے ہین کہ بھنگ مین سکر پایا جاتا ہے، یہ سکر شراب مین بھی پایا جاتا ہے، اور اسی کی وجہ سے شراب کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اسوجہ سے ہم بھنگ کو بھی حرام قرار دیتے ہین،

قیاس کا مرتبہ ادلۂ ثلثہ یعنی کتاب سنت اور اجماع کے بعد ہے، اس کے متعلق فقہائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اس سے درحقیقت کوئی حکم ثابت نہین ہوتا، بلکہ ظاہر ہوتا ہے، یہ یہ مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت، مقیس علیہ کے لئے جو حکم واقع مین ثابت ہے وہی حکم مقیس کے لئے بھی نفس الامر مین ثابت تھا، لیکن ہمارے سامنے ظاہر نہ تھا، قیاس کرنے سے وہ حکم ہمارے سامنے بھی ظاہر ہو گیا، مثلاً شراب کی طرح شارع نے نفس الامر مین بھنگ کو بھی حرام قرار دیا تھا، لیکن جبتک ہم نے حرمت خمر کی علت نہین معلوم کی تھی اور اس علت کا ادراک بھنگ مین نہین کیا تھا اوس وقت تک ہمکو بھنگ کی حرمت کا علم نہین ہوا تھا، قیاس کے بعد اس کا علم ہو گا،

---

[1] توضیح

قیاس سے جو مسائل ظاہر ہوتے ہیں وہ ظنی ہوتے ہیں یعنی ان کی صحت کے متعلق محض ظن غالب قائم کیا جا سکتا ہے یقین نہیں ہو سکتا[1]، اس لئے اس میں اختلاف کی کافی گنجایش ہے۔ بعض علمائے ظواہر کے نزدیک قیاس حجت شرعی نہیں ہے لیکن اکثر علمائے اہلسنت اس کی حجیت کو تسلیم کرتے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے مانے بغیر زمانہ کے لاتعداد نت نئے معاملات اور حالات کے متعلق شریعت کا حکم معلوم نہیں ہو سکتا۔

اوپر جو کچھ عرض کیا جا چکا ہے اوس سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا ہو گا کہ قانون اسلامی کے حقیقی ماخذ صرف دو ہیں یعنی کتاب اور سنت بقیہ ماخذ ان ہی دونوں کے تابع یعنی ان کی فرع ہیں اور ان ہی پر موقوف ہیں،

---

[1] توضیح،

باب سوم

اسلام میں حکومت کا درجہ

اسلامی حکومت قائم کرنا شریعت اسلامیہ مین کیا درجہ رکھتا ہے؟ اہلسنت والجماعۃ کا مسلک اس بارے مین یہ ہے کہ نصب خلیفہ یا بالفاظ دیگر اسلامی حکومت قائم کرنا سب مسلمانون پر فرض علی الکفایۃ ہے۔ بشرطیکہ انہین اس کی استطاعت حاصل ہو۔ اس واجب کی ادائگی کے لئے استطاعت حاصل کرنا بھی ضروری ہے بشرطیکہ اس قسم کے اقدام کی طاقت ہو یہ مسلک قرآن مجید، احادیث نبویہ، اجماع امت تینون سے ثابت ہے۔ تفصیل سطور ذیل مین ملاحظہ فرمایئے

آیات (۱) اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر (نساء - ۹)	اور اللہ اس کے رسول اور اپنے اولی الامر کی اطاعت کرو اگر تمہارے درمیان کوئی اختلاف ہو تو اس (مختلف فیہ مسئلہ) کو اللہ اور اس کے رسول کے سامنے پیش کرو اگر تم اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

آیت سے مدعا کا ثبوت دو طرح سے ہوتا ہے۔

(الف) اطاعت اولی الامر کا حکم دیا گیا ہے۔ اس چیز کا تصور بھی اس وقت تک ناممکن ہے جبتک خود کسی اولو الامر کا وجود نہین۔ اسے وجود مین لانا یا بالفاظ دیگر نصب اولی الامر مقتضائے نص ہے

اب اس کی فرضیت میں کلام کی کیا گنجایش ہے؟ یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ آیت کا دائرہ اطاعتِ اولی الامر کے حکم تک محدود ہے۔ نصب اولی الامر اس کے لئے ایک شرط ہے آیت کے کس جزو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس شرط کو وجود میں لانا بھی ضروری ہے۔ زکوٰۃ فرض ہے اور نصاب اس کے لئے شرط لیکن شریعت یہ فرض ہم پر کہاں عائد کرتی ہے کہ ہم مال جمع کرکے مالک نصاب بنیں پھر زکوٰۃ ادا کریں، حج کی فرضیت سے کیسے انکار ہو سکتا ہے لیکن کیا اس کی شرط کی تکمیل یعنی استطاعت کا حاصل کرنا بھی فرض ہے؟ لیکن یہ شبہہ بچند وجوہ غلط ہے۔

اولاً زکوٰۃ، حج اور اس نوع کے اعمال کے لئے جن امور کا تذکرہ بطور نظائر کیا گیا ہے وہ ان اعمال و فرائض کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ شرائط ہیں۔ بخلاف اس کے نصب امیر اطاعت امیر کا ایک بنیادی جزو ہونے کی وجہ سے، آیت کریمہ کا منتفا ہے، اور اس کے لئے اس طرح لازم ہے کہ جس کی علیحدگی کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ آپ زکوٰۃ کا تصور بغیر نصاب بھی کر سکتے ہیں، حج بغیر استطاعت شرعیہ بھی ادا ہو سکتا ہے لیکن اطاعت اولی الامر بغیر نصبِ اولی الامر ایک ایسی ناممکن شے ہے جس کا خیال بھی کوئی صحیح الدماغ شخص اپنے ذہن میں نہیں لا سکتا۔

ثانیاً نظائر مذکورہ کے متعلق خود شریعت نے وضاحت کی ہے کہ ان کے شرائط کو حاصل کرنے کی کوشش فرض نہیں ہے۔ اگر شریعت اس کی توضیح نہ کرتی تو بلاشبہہ زکوٰۃ کے لئے مال جمع کرنا اور حج کے لئے زاد راحلہ کی فکر کرنا فرض ہوتا اور ان آیات سے جو انھیں فرض قرار دے رہی ہیں یہی بات ثابت ہوتی،

(ب) دوسرا استدلال لفظ منکم سے ہو سکتا ہے ایک مختصر تمہید اس کی وضاحت کرے گی۔ اجتماع بلا نظام فساد کا دوسرا نام ہے۔ جب افراد انسانی کی ایک معتد بہ تعداد یکجا ہوگی تو ان کا کوئی نہ کوئی نظام قائم ہوگا۔ یہ فطرت اجتماع کا تقاضا ہے۔ جس کا پورا ہونا ناگزیر ہے،

اور اسے روکنے کی کوشش کرنا فطرت سے جنگ کرنے کے مترادف ہے۔ اس فطری اصول سے مسلمان بھی مستثنیٰ نہین ہین۔ جب ان کا اجتماع ہوگا تو یہ بھی کسی نہ کسی تنظیم مین منسلک ہونے پر مجبور ہون گے۔ اس تنظیم مین کوئی نہ کوئی اولوالامر بھی ہوگا۔ خواہ وہ شخص ہو یا جماعت اُولی الامر کے بغیر تنظیم ایک لفظ بے معنی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اولوالامر غیر مسلم ہو۔ اور یہ تنظیم بالکل غیر اسلامی مناہج پر ہو۔ آج کے مشاہدات اس واقعہ کو ذہن سے قریب کر دینے کے لئے بہت کافی ہین۔ کیا نوعیت تنظیم کے بارے مین یہ آزادی شریعت اسلامیہ ہمین دیتی ہے؟ لفظ منکم اس سوال کا جواب نفی مین دیتا ہے اور ہمین حکم دیتا ہے کہ اولوالامر کو مسلمان ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس بحث کی ضرورت نہین باقی رہتی کہ شریعت اس تنظیم کو بھی اسلامی بنانا چاہتی ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

واعدوا لھم ما استطعتم من	اور (کفار سے مقابلہ کے لئے) تم مین جس قدر
قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون	استطاعت ہو قوت (مثلاً) بندھے
بہ عدو اللہ وعدوکم۔	ہوئے گھوڑے (وغیرہ) تیار رکھو جس سے تم اپنے اور اللہ تعالیٰ کے دشمن کو ڈراتے رہو
(انفال - ۸)	

ہمین حکم دیا جاتا ہے کہ ہم اپنی استطاعت کے بقدر اعدے دین سے مقابلہ کے لیے قوۃ فراہم کرین۔ تنظیم افراد اور اقامۃ حکومت یا بالفاظ دیگر نصب امام خود قوۃ کا ایک فرد ہے۔ بلکہ اس نوعیت کی کل قوتون کا سرچشمہ ہے۔ کیا قیام حکومت کے بغیر ان قوتون کا وجود ممکن ہے جن کے ذریعہ سے اعدائے دین کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ خود قوۃ ہونے کی حیثیت سے نصب امام کی فرضیت اس آیت سے اسی طرح ثابت ہوتی ہے جس طرح سامان حرب مہیا کرنے کی فرضیت۔ اور ان سب قوتون کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے اس کی فرضیت اولیٰ اہم

اور زیادہ اہتمام بالشان معلوم ہوتی ہے،

آیت کا دوسرا حصہ جو ترہیب کی ترغیب دے رہا ہے وہ بھی اس منزل کے لئے نشان راہ ہے، عادۃً یہ ناممکن ہے کہ ایک مستحکم سلطنت متفرق افراد سے مرعوب ہو جائے۔ ترہیب کا حکم دینا گویا نظام حکومت قائم کرنے کا حکم ہے۔ اگر ترہیب مقصود ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ نصب امام اور اقامت حکومت بھی مقصود ہے۔ اس نص کے ہوتے ہوئے اقامت حکومت کی فرضیت سے انکار کی گنجایش نہین باقی رہتی،

قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ولا	ان اہل کتاب سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان
بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ و	نہین رکھتے ہین اور اللہ اور اس کے رسول
رسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین	کی حرام کی ہوئی چیزون کو حرام نہین سمجھتے
اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن	قتال کرو یہانتک کہ وہ پست ماتحت
ید وھم صاغرون (توبہ - ۴)	ہو کر جزیہ دین

اس آیت سے اسلامی حکومت قائم کرنے کی فرضیت کئی طرح ثابت ہوتی ہے لیکن ہم قریب ترین راستہ اختیار کرتے ہین،

آیۃ کریمہ اہل اسلام کو قتال کا حکم دیتی ہے اور اس کی انتہا دو چیزون پر کرتی ہے "اعطاء جزیہ" "صغار کفار" سوال یہ ہے کہ اقامت حکومت اسلامیہ نام کس چیز کا ہے؟ کیا اس کی حقیقت اقتدار و غلبۂ اسلام و مسلمین کے علاوہ کچھ اور ہے؟ کیا اہل باطل کو صاغر و مغلوب بنا کر ان سے جزیہ وصول کرنا اسی غلبہ کا ایک فرد نہین ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس نص صریح سے اقامت حکومت اسلامیہ کی فرضیت نہین ثابت ہوتی۔ جب کفار کو محکوم بنانا ان سے جزیہ وصول کرنا، انھین صاغر بنا دینا اس مقصد کے لئے سر دھڑ کی بازی لگانا مامور بہ اور فرض ہے تو اقتدار و حکومت کا حاصل کرنا

اور اگر حاصل ہو تو اسے باقی رکھنا بھی فرض ہوگا۔ کسی کو اپنا محکوم بنانا اور خود اسکا حاکم بننا ان دونوں کے مفہوم میں کیا فرق ہے؟ اگر کوئی فرق نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو ایک کی فرضیت بعینہ دوسرے کی فرضیت ہے۔

(۴) وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصٰلحٰت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم ولیبدلنھم من بعد خوفھم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا (نور - ۷)

تم میں جو لوگ ایمان لا دیں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی، اور جس دین کو ان کے لیے پسند کیا ہے اس کو ان کے لیے قوت دے گا اور ان کے اس خوف کے بعد انکو مبدل با من کر دیگا، بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں۔

آیۂ مبارکہ آیۂ استخلاف کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے صالح اہل ایمان سے تین نعمتوں کے وعدے فرمائے ہیں: استخلاف فی الارض، تمکین دین اور امن و امان۔ یہ ایک مسلّمہ چیز ہے کہ کسی باعظمت ہستی کے کسی انعام کو ناقابلِ التفات سمجھنا نعمت کی ناقدری، منعم کی ناشکری اور اس کی شخصیت کے ساتھ ایک نوع کی سوء ادبی ہے۔ اگر باوجود استطاعت مسلمان اللہ تعالیٰ کی ان موعودہ نعمتوں کی طلب اسلامی طریقوں سے نہ کریں تو یقیناً ان کی ناقدری اور منعم حقیقی کی شان میں گستاخی اور اس کے انعام کی ناشکری ہوگی۔ ان تینوں نعمتوں میں بلحاظ ترتیب اولیت استخلاف فی الارض یعنی حکومت اسلامیہ ہی کو حاصل ہے۔ سیاق آیت پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیے تاکہ مسئلہ اور بھی صاف ہو جائے۔

آیت میں استخلاف فی الارض یعنی حکومت و اقتدار کے ساتھ دو نعمتوں کے وعدے اور بھی ہیں یعنی تمکین دین اور امن و امان۔ کون کہہ سکتا ہے کہ دین کے استحکام اور قیام امن یا بالفاظ دیگر

ازالۂ فساد کے لئے کوشش کرنا شرعاً واجب اور مطلوب نہین ہے ؟ یا باوجود استطاعت اس کوشش سے پہلو تہی کرنا معصیت نہین ہے ؟ اگر یہ واجب ہے اور یقیناً واجب ہے، تو قیام خلافت کے لئے کوشش کرنا کیون واجب نہین ہے ؟ حیرت ہے کہ تین موعودہ نعمتون مین سے دو کو تو مطلوب سمجھا جائے اور ایک کو قطعاً غیر مطلوب۔ اس ترجیح بلا مرجح کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ یہ واقعہ اظہر من الشمس ہے کہ تمکین دین اور امن دونون نعمتین نظام خلافت کا اثر اور اس کے اوپر موقوف ہین۔ بغیر حکومت واقتدار اسلام کی آزادی کا تصور اقبال کے اس شعر کا مصداق ہے،

ملا کو جو ہے ہند مین سجدے کی اجازت

نادان سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

کچھ حضرات کو یہ شبہہ ہوا ہے کہ آیت مین حکومت کا وعدہ تو فرمایا گیا اور اس وعدے کو ایمان وعمل صالح کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ اہل ایمان کا کام یہ ہے کہ وہ صالح بنے ہین۔ حکومت واقتدار کی نعمت خود بخود اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کر دی جائیگی، اس کے لئے کسی جد وجہد کی ضرورت نہین ہے،

اس شبہہ کی غلطی بالکل واضح ہے۔ یہ حضرات اگر آیت کو ذرہ غور سے دیکھتے اور چند باتین پیش نظر رکھتے تو اس غلطی مین نہ مبتلا ہوتے۔ امور ذیل پر نظر کیجئے تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ شبہہ کس قدر کمزور ہے۔

(الف) یہ خیال صرف نعمت استخلاف ہی کے متعلق کیون پیدا ہوا؟ تمکین دین اور قیام امن بھی تو موعود ہین ان کے لئے کوشش کرنا کیون واجب ہے؟

آیت کی اس تفسیر مین سنۃ اللہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ اصولاً جبتک کوئی قوی اور قطعی دلیل شرعی خرق عادت پر قائم نہو ہر آیت یا حدیث کی تشریح ایسے ہی طریقے سے کیجائیگی جو سنۃ اللہ کے موافق ہو۔ سنۃ اللہ یہ ہے کہ اس رزمگاہ عالم مین تاج حکومت اسی کے

سر پر رکھا جاتا ہے جس کے بازو مین اسے دوسرے کے سر سے اتار لینے کی طاقت ہوتی ہے اور وہ اس طاقت سے کام بھی لیتا ہے۔ محض انفرادی عبادات اس کے لئے بالکل ناکافی ہین، اگر ایسا ہوتا تو اسلامی تاریخ مین بدر، اُحد وغیرہ کا کہین تذکرہ نہوتا۔

(ج) عمل صالح کو محض انفرادی اعمال صالحہ تک محدود کردینا غلط اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے، اخلاص کے ساتھ اسلامی حکومت کرنے کی کوشش خود بہت بڑا عمل صالح ہے۔

اور آیت مین جن اعمال صالحہ پر استخلاف کا وعدہ ہے اس مین یہ بھی داخل ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر عمل کی جزا اس کے مناسب ملتی ہے۔ کثرت ذکر، صوم وصلوٰۃ سے آخرت کی ترقی یقینی لیکن خلافت، حکومت ملنے کا دعویٰ بے دلیل ہے۔ علیٰ ہذا انفرادی اعمال کی جزا انفرادی زندگی مین نمایان ہوتی ہے اور اجتماعی اعمال کی اجتماعی زندگی مین۔

اس وقت دو واقعات کی طرف توجہ کرنا چاہتا ہون جن کا تذکرہ قرآن مجید نے کیا۔ پہلا واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کا ہے۔ جس مین انھون نے اسرائیلی قبائل کو ارض مقدسہ مین داخل ہوکر باقاعدہ سلطنت قائم کرنیکی دعوت دی ہے۔ دوسرا جناب طالوت کے برسراقتدار آنے کا واقعہ جس مین بنواسرائیل نے اس زمانہ کے نبی سے نظام سلطنت قائم کرنیکی استدعا کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر صوم وصلوٰۃ وغیرہ عطاے خلافت کے لئے کافی تھے تو اس جہاد وتنظیم کی احتیاج کیا تھی؟ اور پہلے واقعہ مین اس خاص حکم سے روگردانی کرنے پر اسرائیلیون کو فاسق کیون فرمایا گیا؟ دوسرے واقعہ مین بھی نشانیون کی بناء پر حضرت طالوت کی اطاعت کو ایمان کا تقاضا بتایا گیا ہے، اگر یہ چیز دین ہی سے خارج ہے اور اس کے لئے کسی جد وجہد کی احتیاج نہین ہے تو اس کا ترک فسق کے مرادف کیون ہے؟ اور اس کی انجام دہی تقاضاے ایمان کیسے ہے؟ غور کرو تو یہ دونون واقعات ہمارے عوے پر دو مستقل دلیلین ہین۔

قرآنی آیات کی بالواسطہ دلالت | جو آیات اوپر نقل کی گئی ہیں انھوں نے صاف اور صریح طریقہ سے اسلام میں حکومت کا درجہ واضح اور متعین کر دیا ہے۔ ان آیات پر نظر کرنے کے بعد اس حقیقت سے انکار ناممکن ہو جاتا ہے کہ سیاست دین کا ایک اہم شعبہ ہے اور اقامت حکومت اسلامیہ اسی طرح ایک مذہبی فرض ہے جس طرح نماز در وزہ۔ آیندہ سطروں میں ہم کثیر التعداد آیات فرقان کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو بالواسطہ اسی مضمون کو بیان کر رہی ہیں اور ہمکو اسی فریضہ کی طرف متوجہ کر رہی ہیں۔

(۵) اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہماری نظر آیات جہاد پر پڑتی ہے۔ جہاد کا تصور بھی بغیر حکومت کے نہیں ہو سکتا۔ جو آیتیں جہاد کا فریضہ ہم پر عائد کر رہی ہیں وہ اقامت حکومت کو بھی فرض قرار دیتی ہیں۔ یہ بات محتاج تفصیل و بیان نہیں ہے۔

(۶) یہ اصول پیش نظر رکھیے کہ جب کسی حکم شرعی پر عمل کرنے کی صرف ایک ہی شکل ممکن ہو تو شرعاً وہی شکل مامور بہ اور مقصود ہو جاتی ہے اور اسی پر عمل کرنا بندے کے لیے ضروری ہو جاتا ہے۔ اس قاعدے کی روشنی میں آیات فرضیت جہاد پر ایک نظر ڈالئے۔ جہاد کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ ہے ممکن صورت صرف ایک ہے یعنی حکومت اسلامیہ کا قیام۔ اتنا بتانے کے بعد یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ جہاد کا مقصد حکومت اسلامیہ کا قیام یا اس کی بقا ہے۔ اور آیات جہاد اسی عمل صالح کی فرضیت کو آفتاب سے زیادہ روشن کر رہی ہیں۔

(۷) حکومت کو قرآن مجید نے نعمتوں میں شمار کیا ہے۔ اور مقام امتنان میں اس کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ احسان بھی عام لوگوں پر نہیں بلکہ انبیاء و مرسلین پر مثلاً حضرت داؤد، حضرت سلیمان، علیھما السلام۔ آل ابراہیم کے متعلق اس احسان کا تذکرہ کتاب، و حکمت کے ساتھ فرمایا ہے۔ آیت ذیل دیکھئے۔

ام یحسدون الناس علی ما اٰتٰھم اللہ | یا دوسرے لوگوں سے اسی چیزوں پر جلتے ہیں

من فضلہ فقد آتینا آل ابراھیم الکتاب والحکمۃ وآتیناھم ملکا عظیما۔ (نساء-۸)

جو ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے عطا فرمائی ہے۔ تو ہم نے خاندان ابراہیم کو کتاب، حکمت اور بہت بڑی سلطنت عطا فرمائی۔

(۸) انبیاء کرام نے اقامت حکومت کی دعوت دی ہے۔ قرآن مجید کا بیان کیا ہوا ایک واقعہ درج ذیل ہے

واذ قال موسیٰ لقومہ یقوم اذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ جعل فیکم انبیاء وجعلکم ملوکا واتیکم ما لم یوت احدا من العالمین یقوم ادخلوا الارض المقدسۃ التی کتب اللہ لکم ولا ترتدوا فتنقلبوا خاسرین (مائدہ-۴)

اور جب حضرت موسیٰ (علیہ السلام) نے اپنی قوم سے فرمایا کہ اے میری قوم اللہ کے انعامات جو تم پر ہوئے ہیں یاد کرو جبکہ اللہ تعالیٰ نے تم ہی میں سے بہت سے پیغمبر بنائے اور تم کو صاحب ملک (سلطنت) بنایا اور تمہیں وہ چیزیں دیں جو دنیا جہان والوں میں سے کسی کو نہیں دیں اے میری قوم اس متبرک سرزمین میں داخل ہو جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے نصیب میں لکھ دیا ہے اور پیچھے نہ واپس ہو کہ نقصان میں پڑ جاؤ۔

اس واقعہ سے پہلے بنو اسرائیل کا نظام سیاسی سلطنت (State) کے درجہ پر نہیں پہنچا تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام انہیں ارض مقدس پر قبضہ کرکے سلطنت قائم کرنے کی

دعوت دیتے ہیں۔ اور حکومت و سلطنت کو ارسال رسل کی نعمت کے ساتھ امت کی ایک دوسری نعمت
کے طور پر ذکر فرماتے ہیں۔ اس کوشش سے روگردانی کو خسارے کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ کیا
اس کے بعد بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقامت حکومت ایک دینی فریضہ نہیں ہے؟ یا دین کا ایک جزو
مقصود نہیں ہے؟

ان ہی آیات کے بعد قرآن مجید کا اگلا بیان دیکھئے اور وہاں پہنچئے جہاں بنو اسرائیل نے ہمت
ہار کر ارض مقدس میں داخلہ اور اس کے لیے جنگ سے انکار کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا غضب ان پر نازل ہوتا ہے
اور حضرت موسیٰ کو یہ فرما کر تسکین دی جاتی ہے "فلا تاس علی القوم الفاسقین" موصوف کے ہوتے ہوئے
یہ کیسے ممکن ہے کہ بنو اسرائیل من حیث القوم ترک صوم و صلوٰۃ یا اسی قسم کے دوسرے گناہوں میں
مبتلا ہوئے ہوں۔ اسی اقامت حکومت کے حکم سے سرتابی سے ان کے فسق کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔

(۹) قرآن مبین بیان کرتا ہے کہ بکثرت انبیاء و مرسلین کو حکومت و سلطنت کی نعمت
عطا فرمائی گئی اور انھوں نے ساری عمر اس نعمت کا حق ادا کیا۔ کیا ان مقدس نفوس کے متعلق یہ شبہ
ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنا قیمتی وقت ایک غیر دینی کام میں صرف کیا؟ کیا یہ اس کی کھلی ہوئی دلیل
نہیں ہے کہ سلطنت بھی دین کا ایک اہم شعبہ ہے۔

احادیث

آئیے دیکھیں کہ بارگاہ نبوت سے اس مسئلہ کے متعلق کیا فرمان صادر ہوتا ہے۔ سب سے
پہلے حافظہ حدیث نبوی کے اس منشے کی طرف اشارہ کرتا ہے

ومن مات وليس في عنقه بيعة	جو شخص ایسی حالت میں مر جائے کہ
مات ميتة جاهلية ۔	اس کی گردن میں کسی امیر کی بیعت
(صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب لزوم الجماعۃ)	نہ ہو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

(۲) ایک طویل حدیث کا ایک حصہ حسب ذیل ہے۔

وانما الامام جنة یقاتل من ورائہ	بیشک امام وہ سپر ہے جس کے پیچھے
ویتقی بہ فان امر بتقوی اللہ	ہو کر جنگ کیجاتی ہے اور اس کے ذریعہ
وعدل فان لہ بذالک اجراً	سے حفاظت حاصل کیجاتی ہے پس اگر وہ
وان قال بغیرہ فان علیہ منہ	تقویٰ کا حکم دے اور انصاف کرے
(مشکوٰۃ کتاب الامارۃ والقضاء)	تو اسے ثواب ملیگا اور اس کے خلاف
	کرے تو گناہگار ہوگا،

جہاد فی سبیل اللہ کی فرضیت سے انکار ناممکن ہے۔ اس کے لئے "جنۃ" سپر کا وجود ضروری ہے، پھر اس ضرورت کی تکمیل کیوں ضروری نہ ہوگی؟ "یتقی بہ" کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ پہلی تشریح کے اعتبار سے یہ سیاسی و حربی حفاظت کے ساتھ مخصوص ہے، دوسری تشریح اس کے دائرے کو بہت وسیع کر دیتی ہے اور ہر قسم کے نقصانات سے حفاظت اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس ضرورت کی اہمیت میں کلام کی کیا گنجایش ہے۔ اس کے بعد اس کے ذریعہ کو کوئی غیر ضروری کہہ سکتا ہے؟

من مات ولم یغز ولم یحدث	جو شخص اس حالت میں مرا کہ نہ تو اس نے
بہ نفسہ مات علی شعبۃ من	جہاد کیا اور نہ اس کا کوئی منصوبہ دل میں
النفاق،	بنایا تو وہ ایک قسم کے نفاق کی حالت
	میں مرا

جہاد کا تصور بغیر تصور حکومت کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر جہاد کے متعلق فکر نہ کرنا نفاق ہے، تو پھر اقامت حکومت اسلامیہ کی تمنا و فکر سے دل کا خالی ہونا نفاق کا شعبہ کیوں نہیں ہے؟ اس حدیث کی بنا پر بعض علماء تو اس کے قائل ہوئے ہیں کہ جہاد فرض کفایہ نہیں بلکہ فرض عین ہے۔

اجماعِ امت اس مشہور واقعہ کے لئے کسی حوالہ کی ضرورت نہیں ہے کہ صحابہ کرام نے نصب خلیفہ کا کام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کے دفن سے پہلے کیا تھا۔ اگر وہ اس کام کو فرض و واجب اور دین کا ایک اہم کام نہ سمجھتے تو نماز جنازہ پر اسے مقدم نہ کرتے، کسی صحابی سے اس بارے میں اختلاف منقول نہیں ہے، دوسرے الفاظ میں مسئلہ اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔

(۲) وفات نبوی فداہ ابی وامی کے وقت جو خطبہ حضرت صدیق اکبرؓ نے دیا اس کے دو جملے ہی سن لیجئے،

الا ان محمداً قد مات ولابد	خبردار ہو جاؤ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو
لھذا الدین ممن یقوم بہ	وفات پا چکے اور اس دین کیلئے ایسا شخص
(مواقف الملی صد ۱۸ رابع)	ہونا ضروری ہے جو اسے قائم کرے،

سامعین میں سے کسی نے اس اصول سے اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اس پر عمل کیا۔ لفظ لابد فرضیت کی طرف مشیر ہے اور کل صحابہ کا اس پر سکوت اجماع صحابہ کا مرادف ہے۔

(۳) اجماع صحابہ کے بعد کسی دوسرے امتی کے اختلاف کا وزن ہی کیا رہ جاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں کل اہلسنت والجماعت دور صحابہ سے لیکر آج تک متفق رہے ہیں۔ علامہ ابن حزم کتاب الفصل جلد چہارم صفحہ ۸۷ میں تحریر فرماتے ہیں۔

اتفق جمیع اھل السنۃ وجمیع	کل اہلسنت، مرجئہ، شیعہ، خوارج
المرجئۃ وجمیع الشیعۃ و	سب کا اتفاق ہے کہ نصب امام واجب
جمیع الخوارج علی وجوب	ہے اور یہ کہ امت پر ایسے امام عادل کی
الامامۃ وان الامۃ واجب	اطاعت واجب ہے جو ان میں اللہ تعالیٰ
علیھا الانقیاد لامام عادل یقیم	کے احکام نافذ کرے اور ان احکام

فیهم احکام اللہ ولیوسھم باحکام الشریعۃ التی اتی بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

شریعت کے مطابق انکا سیاسی نظم قائم کرے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے تھے،

---

(۴) علامہ قرطبی اپنی مشہور تفسیر میں آیۂ کریمہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ کی تفسیر فرماتے ہین لکھتے ہین۔

الرابعۃ ھذہ الآیۃ اصلٌ فی نصب امام وخلیفۃ یسمع ویطاع لتجتمع بہ الکلمۃ وتنفذ احکام الخلیفۃ ولا خلاف فی وجوب ذلک بین الامۃ ولا بین الائمۃ ،

چوتھی بات یہ ہے کہ یہ آیت ایک ایسے خلیفہ کے تقرر کے بارے مین ایک اصل ہے جسکی اطاعت وفرمان برداری کیجائے، تاکہ اس طریقہ سے کلمہ مین اتحاد پیدا ہو اور احکام خلیفہ کا نفاذ ہو، اس (تقرر) کے واجب ہونے کے بارے مین امت یا ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہین ہے۔

کچھ آگے بڑھکر صحابۂ کرام کے طرز عمل سے استدلال فرماتے ہوئے لکھتے ہین۔

فدل علی وجوبھا وانھا رکن من ارکان الدین الذی بہ دوام المسلمین۔

(قرطبی ج اول ص ۲۶۴)

یہ (نصب خلیفہ) کے وجوب کی نیز اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام (نصب خلیفہ) ارکانِ دین مین سے ایک رکن ہے جس پر مسلمانون کی بقا موقوف ہے۔

علم کلام کی مشہور کتاب مواقف کے مصنف اجماعِ صحابہ سے استدلال فرماتے ہوئے اس مسئلہ مین اہلسنت والجماعت کا اجماع اس طرح ظاہر فرماتے ہین۔

نصب الامام واجب عندنا سمعاً	امام (خلیفہ) کا تقرر ہمارے اوپر دلیل نقلی کی بناء پر واجب ہے،

صاحب درمختار تو اجماع صحابہ سے اس قدر متاثر ہیں کہ فرماتے ہیں،

ونصبه اهم الواجبات	امیر کو مقرر کرنا واجبات میں سب سے اہم واجب ہے،

آیۃ من آیات اللہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ اس وجوب کی تصریح کے ساتھ کچھ تشریح بھی فرماتے ہیں

مسئلہ واجب بالکفایہ است بر مسلمین الیٰ یوم القیامہ نصب خلیفہ مستجمع شروط (ازالۃ الخفا مقصد اول فصل اول)	مسلمانوں پر جامع شرائط خلیفہ کا مقرر کرنا واجب بالکفایہ ہے اور یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے،

کتاب، سنت اجماع امت تینوں دلیلوں سے یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ حکومت اسلامیہ کا قائم کرنا نماز و زکوٰۃ کی طرح ایک اہم دینی فریضہ ہے جو کل مسلمانوں پر علی الکفایہ عائد ہوتا ہے۔ باوجود استطاعت اس کی ادائیگی سے پہلو تہی کرنا سخت معصیت ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے باوجود استطاعت حج کی ادائیگی میں کوتاہی معصیت ہے۔ ان سب دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے سلیم الفہم انسان کیلئے اتنا ہی سوچ لینا کافی ہے کہ شریعت اسلامیہ کا ایک بہت بڑا حصہ فرائض مثلاً حدود و قصاص انسداد جرائم، وغیرہ قیام حکومت ہی پر موقوف ہے۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا اعلیٰ درجہ یعنی قوت کے ساتھ شرعی واجبات و فرائض کی ترویج اور مناہی و منکرات سے روکنا بھی حکومت و اقتدار ہی پر موقوف ہے۔ بلکہ اسلامی حکومت اسی مخصوص نوع کے اقتدار کا نام ہے

یہ مسلمہ اصول بھی سامنے رکھئے کہ واجب کا موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے تو اس مسئلہ مین کسی اختلاف کی گنجایش ہی نہین باقی رہتی۔

یہ نکتہ قابل لحاظ ہے کہ اسلامی حکومت مطلق اقتدار کا نام نہین ہے۔ نہ اس کا حاصل کرنا فی نفسہٖ مقصود ہے۔ اسلامی حکومت اسلام کے اقتدار سے عبارت ہے۔ ایسا اقتدار جو اسلامی احکام کو حاصل ہو نہ کہ اشخاص و حکام کو۔ اس مخصوص اقتدار کا حاصل کرنا بلاشبہہ دین کا ایک اہم شعبہ اور نماز روزے کی طرح داخل اعمال مقصود ہے۔

مسئلہ بالکل واضح ہے لیکن اس طول کلام کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس دور فتن مین بعض حضرات نے اس اجماعی مسئلہ کا بھی بڑے شد و مد سے انکار کیا ہے،

باب چہارم

حکومت

حکومت (Government) وہ آلہ ہے جس کے توسط سے فرمانروا کے احکام رعایا تک پہونچتے ہیں اور عمل میں لائے جاتے ہیں، گویا حکومت فرمانروا اور رعایا کے درمیان ایک واسطہ کا نام ہے، یہ توسط اس حقیقت میں داخل ہے، اس کا یہ وصف فنا ہو جائے تو وہ خود بھی نہیں باقی رہ سکتی، حکومت کی مندرجۂ بالا تعریف اسلامی حکومت اور غیر اسلامی حکومت دونوں پر یکسان صادق آتی ہے، یہ حکومت کے عام مفہوم کی تشریح ہے، جو اسلامی و غیر اسلامی دونوں قسم کی حکومت کو یکسان طور پر حاوی ہے، لیکن ہمیں یہاں حکومت کی ایک مخصوص قسم یعنی اسلامی حکومت سے بحث کرنا ہے، اس لئے خاص طور پر اس کی تشریح و تعریف ضروری ہے،

اسلامی حکومت کی تعریف ہم بایں الفاظ کر سکتے ہیں "اسلامی حکومت مسلمانوں کی اس جماعت کا نام ہے جو قانونی استحقاق کی بنا پر اسلامی احکام کو زور و قوت کے ساتھ نافذ کر سکے"

اس تعریف کی بنا پر جو حکومت اسلامی قوانین کا نفاذ نہ کرے بلکہ کسی دوسری نوع کے قوانین نافذ کرے، وہ اسلامی حکومت ہرگز نہیں کہی جا سکتی، خواہ اس کو چلانے والے سب کے سب مسلمان ہی کیوں نہ ہوں،

اسلامی حکومت کس طرح وجود میں آتی ہے | اسلامی حکومت اپنے وجود میں انسانی صنعت و تکلف کی رہین منت

نہین ہوتی، بلکہ جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات مین کہہ آئے ہین اسلامی حکومت کو اسلامی قانون بالکل فطری
طریق پر وجود مین لاتا ہے اس کی کیفیت کیا ہوتی ہے؟ اس کا جواب درج ذیل ہے،

اسلامی قانون کی ابتداء انسان کی حیات فکری سے ہوتی ہے، وہ پہلے انسان کے لئے ایک فکری
نظام مہیا کرتا ہے، اور ایسے تصورات اس کے ذہن مین قائم کرتا ہے، جو اس کے اخلاق و اعمال کو
ایک مخصوص سانچہ مین ڈھالنے کے لئے مستعد کر دیتے ہین، یہ کل تصورات تصور توحید کے گرد گردش
کرتے ہین جو ان سب کا مرکز و محور ہوتا ہے، اور صرف ان ہی کا نہین بلکہ مسلم کے کل تصورات و افکار کا
مرکز بن جاتا ہے. توحید کے مقام بلند پر کھڑا ہو کر مسلم اس کے نتائج کو غیر فانی ارتقا اور لاانتہا عروج
کی صورت مین دیکھتا ہے اور ایک ایسا عالم اس کے سامنے ہوتا ہے جس مین ادبار و زوال، تکلیف
و پریشانی کا کوئی وجود ہی نہین ہے، ان دونون نقطون یعنی توحید و جنت کے درمیان اس کو ایک شاہراہ
(صراط مستقیم) نظر آتی ہے جس مین لاتعداد منازل ارتقا و عروج اس کو دکھائی دیتے ہین، وہ
فطرتاً اس راستہ پر گامزن ہو جاتا ہے، اس طرح اس کی حیات انفرادی اسلامی قانون کے ماتحت
آجاتی ہے،

پھر وہ دیکھتا ہے کہ اس کی طرح اور بہت سے افراد اسی راستہ پر گامزن ہین. جن کے سفر کا
مبدا بھی وہی ہے جو اس کے سفر کا ہے، اور مقصد و منتہا بھی وہی ہے. اسی طرح راستہ بھی دونون
مین مشترک ہے یہ احساس بالکل فطری طور پر ان سب افراد کو ایک دوسرے کی جانب
جذب و مائل کر دیتا ہے یعنی ان کے افکار، اخلاق اور اعمال مین ایک نوع کی یکرنگی اور وحدت
پیدا کر دیتا ہے یہی وحدت وہ فطری اجتماع ہے جو صرف اسلامی قوانین ہی کی بناء پر وجود مین آسکتا
ہے، اور جس کی بنیاد وحدت کلمہ، ایمان، عمل صالح. تقویٰ اور اعلیٰ ترین اخلاق عقلی، اصولی
اور نفسیاتی دواعی و اسباب پر قائم ہوتی ہے،

ان اعلیٰ ترین اخلاق اور بہترین نفسیاتی اوصاف کی وجہ سے ایک اعلیٰ درجہ کا ماحول تیار ہوتا ہے جو نفسیاتی اور اخلاقی ہونے کی وجہ سے اشخاص کی فطری وعلمی صلاحیتوں کو ابھارتا اور روشن کرتا ہے اور ان کو فعلی وعملی صورت دیتا ہے، یہ عملی صلاحیتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں، اس لئے ان کا ظہور بھی اسی اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ اس کے ظہور ہی کے وقت یہ اختلاف واضح اور روشن ہوتا ہے، یہ صلاحیتوں کا اختلاف مختلف اشخاص سے مختلف اعمال وافعال کے صدور کا سبب بنتا ہے، اور اس نظام اجتماعی میں مختلف شعبے پیدا کرکے ان کو مختلف اشخاص کے سپرد کر دیتا ہے[1] اس طرح حکومت کا وجود ہو جاتا ہے، جیسے دوسرے شعبوں کا وجود ہوتا ہے، یعنی جو اشخاص اس نظام کی حفاظت اور اسلامی قانون کو نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، فضا خود بخود یہ منصب ان کے سپرد کر دیتی ہے اور ان کو یا دوسروں کو اس کے لئے کسی تکلف یا صنعت کی حاجت نہیں ہوتی ہے، نہ اس میں کسی پروپیگنڈے کی احتیاج ہوتی ہے نہ کسی کی خواہش وطلب کی اور نہ گروہ سازی اور جماعت بندی کی، اس طرح اسلامی قانون اسلامی حکومت کو وجود میں لاتا ہے،

بلاشبہ اسلامی حکومت بھی پبلک کے انتخاب کے ذریعہ سے قائم ہوتی ہے جس طرح غیر اسلامی حکومتیں لیکن دونوں کا یہ تشابہ بالکل سطحی اور ظاہری ہے، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اسلامی حکومت انتخاب سے قائم ہوتی ہے، مگر یہ انتخاب اور حق انتخاب قانون اسلامی سے وجود میں آتا ہے، اور ان ہی روحانی، اخلاقی اور نفسیاتی دواعی کی وجہ سے بالکل فطری طور پر ہوتا ہے جو اسلامی ماحول اور اسلامی قانون سے پیدا ہوتے ہیں، اس کے لئے فضا سازگار

---

[1] اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ماحول مسلم کی عملی زندگی کو شروع کرتا ہے، یہ ماحول تو اس کے عمل ہی سے پیدا ہوتا ہے، یہ صرف ان اعمال کی نوعیتوں کا تعین کرتا ہے اور ان کی خصوصیات کو ظہور میں لاتا ہے، دوسرے الفاظ میں یہ ماحول صراط مستقیم پر چلنے والوں کی طرز رفتار کو ظاہر کرتا ہے، ۱۲ منہ

بنائی نہیں جاتی ہے بلکہ خود سازگار ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غیر اسلامی حکومتوں کی طرح اسلامی
حکومت اجتماعی ارادہ (General will) کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اجتماعی ارادہ
کی رہنمائی کرتی ہے، اس لئے کہ وہ اس کے وجود میں آنے کا حقیقی سبب نہیں بلکہ اس کا حقیقی سبب
قانون اسلامی ہے، وہ اسی کے تابع ہوتی ہے، اس کو اجتماعی یا انفرادی ارادہ و خواہش سے کوئی
واسطہ نہیں ہے، بالفرض اگر کسی اسلامی شہر کے کل شہری کسی حاکم سے سخت ناراض ہوں لیکن
صلاحیتِ حکومت ان میں صرف وہی رکھتا ہو اور اسلامی اصول حکومت پر عامل بھی ہو تو
ان کا فرض ہوگا کہ وہ اسی کو اپنا حاکم بنائیں گو یہ ان سب کی خواہشوں کے قطعاً خلاف ہی کیوں نہ ہو
اسی طرح بالفرض اگر کسی شہر کے رہنے والے ایک ہزار افراد متفقہ طور پر کسی اسلامی قانون کو
توڑنا چاہیں تو اسلامی حکومت بحیثیت اسلامی حکومت اسی قانون کو نافذ کرنے کی کوشش
کرے گی اور اجتماعی خواہش کی بنا پر اس میں تبدیلی ہرگز گوارا نہ کرے گی، حکومت کے اس فطری
طرز وجود کا دوسرا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت و رعایا کے تعلقات بہت مضبوط و مستحکم ہوتے ہیں، کیونکہ
وہ ایک ناقابل تغیر اور ناقابلِ شکست قانون سے قائم ہوتے ہیں، یہ چیز حکومت کو کمزوری اور
روز روز کی تبدیلیوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

اس کا تیسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ حکومت ہر کام ایک فرض سمجھ کر انجام دیتی ہے۔ اور جن چیزوں کو
عام طور پر حقوق حکومت سمجھا جاتا ہے ان کو وہ فرائض سمجھتی ہے، ان کے حدود میں توسیع کی ہوس سے
اس کا سینہ خالی ہوتا ہے۔ پبلک بھی اپنے حقوق کو فرائض کا درجہ دیتی ہے، اس طرح دونوں میں
کشمکش کے امکانات بہت کم ہو جاتے ہیں اور کوئی بھی اپنے حدود سے تجاوز کرنے کی جرأت
نہیں کرتا، ظاہر ہے کہ فرائض میں اضافہ کی خواہش کیسے ہوتی ہے؟ فساد کی جڑ حدود سے تجاوز ہے،
جب یہ نہ ہوگی تو فساد کا شجرۂ خبیثہ برگ و بار کیسے لا سکتا ہے؟

اس کا چوتھا اثر یہ ہوتا ہے کہ حکومت کی اخلاقی طاقت ہمیشہ شباب پر رہتی ہے اور عوام الناس کی غلط روی سے مغلوب نہیں ہونے پاتی، وہ قانون کے تابع ہوتی ہے نہ کہ عوام الناس کے، پانچواں اثر حاکم و محکوم کے اس غلط تصور کی بیخ کنی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو غیر اسلامی حکومتوں میں ضروری اور لازمی ہے، اسلامی حکومت میں درحقیقت نہ کوئی حاکم ہوتا ہے نہ محکوم بلکہ ہر شخص اپنی جگہ پر اپنے فرائض انجام دیتا رہتا ہے اور اللہ کی حکومت کے زیر سایہ امن و راحت کی زندگی بسر کرتا ہے، حاکم صرف قانون الٰہی ہوتا ہے، اس حکومت کو بجا طور پر قانونی و اصولی حکومت کہہ سکتے ہیں، اس کی مثال بالکل ایک ایسی مشینری کی ہوتی ہے جس کے سب پرزے اپنے اپنے مقام پر کام انجام دیتے رہتے ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے پر حقیقت کے لحاظ سے حاکم نہیں کہا جا سکتا، بلکہ سب پر حاکم مشین کا چلانیوالا ہوتا ہے، اس طرح اسلامی حکومت میں رہنے والا ہر مسلم فرد خواہ وہ ظاہری صورت میں حاکم ہو یا نہ ہو اسلامی حکومت میں کسی نہ کسی طرح حصہ دار اور اس ایک مشینری کی حرکت میں معاون ہوتا ہے، ان باتوں کا یہ اثر ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت میں اسوقت کوئی ضعف و اضمحلال نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کہ مسلمانوں کا نظام فکر ضعیف نہ ہو جائے اور ان کے عقائد میں اضمحلال نمایاں نہ ہو،

خلاصہ یہ کہ اسلامی حکومت ایک نئے طرز کی حکومت ہے، جس کی جانب عقل انسانی بغیر امداد وحی نہ پہونچ سکتی تھی اور نہ کبھی پہونچی، اس طرز حکومت کو جمہوریت، نازیت وغیرہ سے نہ کوئی مشابہت ہے نہ تعلق اور یہ ہو کیسے سکتا ہے کہ انسانی عقل کی ساختہ چیز اور حق تعالیٰ کی بھیجی ہوئی چیز میں مشابہت و مماثلت ہو، ھل یستوی الظلمات والنور ؟

باب پنجم

خلیفہ

اسلامی حکومت کے اجزاء | اسلامی حکومت کا تجزیہ کرنے سے اس کے دو جزو اعظم نکلتے ہیں، خلیفہ اور مجلس تشریعی، ان دونوں میں خلیفہ کی پوزیشن زیادہ اہم، باعظمت اور ذمہ دارانہ ہے، آیندہ سطریں واضح کرینگی کہ دلائل شرعیہ ان دونوں اجزاء کی جانب مشیر ہیں۔ خلیفہ کی بحث سے آغاز مناسب معلوم ہوتا ہے۔

خلیفہ کے عہدے کے لئے بعض دوسرے الفاظ بھی رائج ہیں، مثلاً امام، امیر مگر یہ لفظ زیادہ شائع ہے اور نظریۂ خلافت سے لفظی مناسبت بھی زائد رکھتا ہے۔ تاہم الفاظ مقصود نہیں ہیں، حقیقت مطلوب ہے۔ نام میں تبدیلی کی ہر وقت گنجائش ہے۔

خلیفہ کے لغوی معنی نائب کے ہیں لیکن اس کی اصطلاحی تعریف مندرجۂ ذیل ہے۔

"خلیفہ مسلمانوں کا وہ رئیس عام (General Exicutive officer) ہے، جو نائب رسول ہونے کی حیثیت سے اسلامی ذرائع سے اسلامی نظام حیات کو رائج و قائم کرے، ہر قسم کے اسلامی قوانین کا نفاذ کرے اور اس امامت دین اور نفاذ قوانین اسلامیہ کے سلسلے میں جو موانع درپیش ہوں ان کو دور کرے اور ان کل امور کی انجام دہی میں وہ طاقت و قوت سے بھی کام لے سکتا ہو۔"

خلیفہ کی اس تعریف کا ماخذ وہ فرائض، شرائط اور صفات ہیں جو قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں خلیفہ کے لئے مقرر کئے گئے ہیں۔ ان کا تذکرہ آگے آئے گا جن کو دیکھنے کے بعد اس تعریف کی وجہ خود بخود واضح ہو جائے گی۔

ہم نے خلیفہ کی جو تعریف کی ہے، اس سے مندرجۂ ذیل امور بطور فوائد قیود سمجھ میں آتے ہیں۔

(۱) کسی جماعت مسلمین کے وہ سردار خلیفہ نہیں کہے جا سکتے جو صرف بعض قوانین اسلامیہ کو نافذ کر سکیں اور بعض کو نہ نافذ کر سکیں، مثلاً نماز، روزہ کے متعلق تو وہ احکام نافذ کر سکتے ہوں لیکن شرعی حدود و قصاص کو جاری نہ کر سکیں،

(۲) وہ سردار بھی خلیفہ کی تعریف سے خارج ہیں جو ایسا کر تو سکتے ہوں مگر اپنے اختیار سے نہ کریں،

(۳) وہ اشخاص جو اسلامی قوانین کے نفاذ یا ان کے نفاذ کے موانع دور کرنے کے لئے قوت سے کام نہ لے سکتے ہوں، مثلاً جہاد نہ کر سکتے ہوں، وہ بھی خلیفہ کے حدود سے خارج ہیں،

(۴) خلیفہ کے مقرر کئے ہوئے افسر و حکام وغیرہ بھی اس تعریف سے خارج ہیں اس لئے کہ وہ امامت عامہ نہیں رکھتے ہیں۔

استحقاق خلافت کے شرائط | خلیفہ کس شخص کو بنایا جا سکتا ہے؟ اور کون شخص منصب خلافت کا مستحق ہے؟ اس کا مختصر جواب تو یہ ہے کہ جو شخص فرائض خلافت کو صحیح اور عمدہ طریق پر انجام دے سکتا ہو وہی مستحق خلافت ہوگا اور اسی کو خلیفہ مقرر کرنا مسلمانوں پر واجب ہوگا لیکن تفصیل کے لئے مندرجۂ ذیل شرائط ملاحظہ ہوں،

شرط اوّل، خلیفہ مسلمان ہو اس لئے کہ فرائض خلافت (جن کا تذکرہ آیندہ ہوگا) سوا مسلمان کے

اور کسی سے انجام پذیر نہین ہو سکتے، علاوہ برین قرآن مجید کا ارشاد ہے،

ولن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المومنین سبیلاً | حق تعالیٰ کافرون کے لئے مسلمانون پر فوقیت رکھنے کو ہرگز روا نہین رکھینگے،

آیت اطاعت اولی الامر مین (جو پچھلی سطرون مین منقول ہو چکی ہے) منکم کی قید لگائی گئی ہے، جس کے معنی یہ ہین کہ اطاعت امیر کے لئے اس کا مسلمانون مین سے ہونا (یعنی مسلم ہونا) شرط ہے، اسی طرح متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر خلیفہ مرتد ہو جائے تو اس سے قتال وجدال مسلمانون پر فرض ہو، اس سے بھی خلیفہ کا مسلمان ہونا شرط خلافت معلوم ہوتا ہے،

شرط ثانی۔ خلیفہ عاقل بالغ اور مرد ہو، عقل و بلوغ کی شرط ظاہر ہے، اس لئے کہ شرعاً مجنون اور نابالغ کی کسی بات اور کسی تصرف کا اعتبار نہین ہوتا ہے، یہ منصب کس طرح اس کے سپرد کیا جا سکتا ہے، مرد ہونے کی شرط اس حدیث نبوی سے ماخوذ ہے، ما افلح قوم ولوا امرھم امرأۃ (بخاری) (ترجمہ) اس قوم نے ہرگز فلاح نہین پائی جس نے اپنا امیر عورت کو بنا لیا، اور دنیا کی عام تاریخ بھی یہی بتاتی ہے، مسلمانون کا خلیفہ لڑائیون کا سپہ سالار، نمازون کا امام، اور تنفیذ احکام کے لئے امیر ہوتا ہے، اور یہ فرائض عورتون سے انجام پذیر نہین ہو سکتے، فرائض خلافت مین غور کرنے سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ عورت نہ شرعاً خلیفہ ہو سکتی ہے نہ عقلاً، اسی طرح غلام کا خلیفہ نہ ہو سکنا بالکل واضح ہے کہ وہ صحیح معنون مین مطاع ہی نہین ہو سکتا،

شرط ثالث، خلیفہ کوئی ایسا جسمانی نقص نہ رکھتا ہو جس کی وجہ سے وہ فرائض خلافت کو اچھی طرح انجام نہ دے سکے، مثلاً اندھا گونگا نہ ہو،

شرط رابع، خلیفہ صاحب فراست مدبر، صائب الرائے، تجربہ کار اور اپنے فرائض کی ادائیگی مین چست و چالاک ہو، اور موجود الوقت سیاست کا ماہر، اوس کو سمجھنے اور اس پر

رائے قائم کرنے پر ہر طرح قادر ہو،

شرط خامس، وہ متقی اور دیندار ہو، مبتدع اور فاسق وفاجر نہ ہو، جس کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کبائر سے بالکل محترز ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو۔ اہل سنت الجماعۃ میں سے ہو کسی مبتدع فرقہ سے تعلق نہ رکھتا ہو،

شرط سادس، علوم دینیہ کا ماہر ہو یعنی فقہ، حدیث، تفسیر اور ان کے متعلقہ علوم مثلاً زبان عربی وغیرہ کو اچھی طرح جانتا ہو اور کلیات شرعیہ کو پیش آنیوالے جزئیات پر بوقت ضرورت منطبق کر سکے، لاعلمی وجہل کی وجہ سے حدود شرع سے تجاوز نہ کرے،

شرط سابع، خلیفہ ریاست کے انتظام کی اعلیٰ قابلیت رکھتا ہو،

شرط ثامن، اسلامی اخلاق رکھنے کے علاوہ ان اعلیٰ اخلاق کا حامل بھی ہو جو صرف طبعی طور پر پائے جا سکتے ہیں، مثلاً شجاعت وغیرہ،

ان کل شرائط کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے نقدان کی صورت میں فرائض خلافت کا صحیح طور پر انجام دینا ناممکن ہے، علاوہ برین آیات قرآنی، احادیث نبویہ اور اقوال واعمال صحابہ بھی ان کی جانب مشیر ہیں جن کا تذکرہ ہم بخوف طوالت ترک کرتے ہیں، مثلاً حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کی دعا کے جواب میں فرمایا، لاینال عہدی الظالمین (یعنی) میرا یہ معاہدہ (یعنی عطائے امانت کا وعدہ) ظالموں کے لئے نہیں، ظالم کا مقابل عادل ہے۔ عدل کے معنی یہ ہیں کہ دین وشریعت پر عمل ہو اور گناہوں سے حتی الامکان انسان محفوظ رہے، یعنی متقی ہو۔ جو علم دین کے بغیر نہیں حاصل ہو سکتا۔ اور یہ علم ہر اس شعبۂ عمل کے متعلق ہونا ضروری ہے۔ جو اس کے متعلق ہے۔ اس لئے اس آیت سے شرط خامس وسادس کا ثبوت تو ظاہر ہے لیکن غور کرنے سے رابع ورابع اور ثالث وثامن بھی ثابت ہو سکتی ہیں، لیکن اصل کلی اس مسئلہ میں یہ ہے،

کہ اسلام نام ہے کائنات کے صحیح طریق استعمال کا اور کائنات کے استعمال کے دو بنیادی قانون
اسلام بتاتا ہے، اول یہ ہے کہ استعمال کرنیوالا کائنات مین جس نوع کا تصرف کرنا چاہے،
اس کی اہلیت بھی رکھتا ہو، دوم یہ کہ اس نوع تصرف کے متعلق وہ اسلامی قوانین سے واقف
بھی ہو اور ان قوانین ہی کے مطابق اس مین تصرف کرے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تجارت کرنا چاہے
تو اول تو یہ ضروری ہے کہ وہ بیع و شری کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور ان معاملات کو صحیح طور پر
انجام دینے مین اس کو کوئی طبعی یا اخلاقی رکاوٹ نہ پیش آئے، دوم یہ کہ وہ تجارتی معاملات کے
متعلق اسلامی مسائل اور اسلامی نقطۂ نظر کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہو اور ان پر عمل بھی کرے،
یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے سفہاء اور ناسمجھون کو جو ان معاملات کو نہین سمجھ سکتے اور مال کے
صحیح و غلط مصارف مین تمیز نہین کر سکتے خود اپنے مال مین تصرف کرنے سے روک دیا ہے،
ارشاد باری ہے۔

ولا تؤتوا السفهاء اموالكم — اور احمق لوگون کو تم اپنے اموال نہ دو،

اسی اصل کلی سے خلافت کا مسئلہ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ خلیفہ بھی کائنات کی ایک اعلیٰ
قسم مین تصرف کرنا چاہتا ہے، اس لئے اول تو اس کے اندر اس کی صلاحیت ہونا لازمی
ہے اور یہ ضروری ہے کہ اس مین کوئی ایسا نقص جسمانی، ذہنی یا اخلاقی نہ ہو جو اس کو اس
تصرف سے مانع ہو، دوسرے یہ کہ وہ اس تصرف کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر اور اسلامی قوانین
سے گہری اور ماہرانہ واقفیت رکھتا ہو اور اس پر عمل بھی کرتا ہو، سطحی واقفیت یا علم بے عمل بے کار
اور لاحاصل ہین بعض حیثیات سے ان سب امور کے ساتھ یہ چیز بھی شرط بننے کے قابل
ہے کہ خلیفہ دوسرون کے اوپر امتیاز بھی رکھتا ہو اور یہ وجوہ ترجیح معتد بہ اور فرائض خلافت
سے تعلق رکھنے والے بھی ہون، اس شرط کی دلیل یہ ہے کہ عقلاً جب تک کوئی معتد بہ وجہ ترجیح

نہ موجود ہو کسی شخص کو مسلمانون کا بڑا بنا دینا اور اتنے عظیم الشان امر کو اس کے سپرد کر دینا مناسب نہین ہے، دوئمش قرآن مجید مین قصہ حضرت طالوت مین ان کو امیر المسلمین بنانیکی توجیہ حق تعالیٰ نے ان کی فضیلت علمی اور جسمی کے ساتھ فرمائی ہے،

سوئمش حضرات خلفاء راشدین کی خلافت مین ترتیب اسی فضیلت و وجوہ ترجیح کی بنا پر باجماع صحابہ قائم کی گئی ہے،

چہارم۔ جب کہ نماز کی امامت مین افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کو امامت سزاوار نہین ہے تو خلافت کے ایسے عظیم الشان کام مین یہ کیونکر جائز ہوگا،

لیکن ہم یہ نہین کہتے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کو خلیفہ بنا دیا گیا تو اس کی خلافت منعقد ہی نہین ہوگی، اس کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہین ہے، تاہم ایسا کرنا مسلمانون کے لئے نامناسب ضرور ہوگا۔ بشرطیکہ کسی دوسری مصلحت دینی کی وجہ سے وہ اس اقدام پر مجبور نہ ہوئے ہون،

بعض بزرگون نے ان شرائط مین ایک شرط کا اور اضافہ کیا ہے،

یعنی خلیفہ کا قریشی النسب[1] ہونا بھی ضروری ہے، اس شرط کے لئے مندرجۂ ذیل حدیث مستفیض ذکر کی گئی ہے، "الائمۃ من قریش" خلفاء کا قریشی ہونا ضروری ہے" یہ حدیث متعدد طرق اور متعدد الفاظ کے ساتھ مروی ہے، چنانچہ حضرت معاویہ رضؓ سے بھی یہ حدیث باین الفاظ مروی ہے،

ان ھذا الامر فی قریش	یہ امر خلافت، قریش مین باقی رہیگا اور جو شخص
لا یعادیھم احد الا کبہ اللہ	ان کی مخالفت کریگا اللہ تعالیٰ اس کو سرنگون
علی وجھہ ما اقاموا الدین	کر دیگا جبتک وہ (قریش) دین کو قائم رکھین،

---

[1] باپ کی طرف سے اس لئے کہ اسلام میں نسب کا اعتبار صرف باپ کی طرف سے ہے،

یہ الفاظ حدیث کے حقیقی مطلب کی جانب صاف اور صریح طور پر اشارہ کر رہے ہین، "ما اقاموا الدین" مین ما بمعنی مادام ہے، جو توقیت کے لئے آیا ہے، یعنی قریش کا استحقاق خلافت اسی وقت تک باقی رہیگا جب تک وہ دین کو قائم رکھین اور اگر وہ دین کو قائم نہ رکھین تو ان کا یہ استحقاق باطل ہو جائیگا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل شئے استحقاق خلافت مین اقامت دین ہے نہ کہ قریشیت پھر ان کو ترجیح دینے کی وجہ کیا ہے، اس کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی ایک تقریر نے واضح کر دیا ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انتخاب خلیفہ کا مسئلہ پیش ہوا تو حضرت صدیق اکبرؓ نے انصار کو مخاطب کر کے فرمایا،

ما ذکرتم فیکم من خیر فانتم	(اے انصار) تمنے اپنے متعلق جس
لہ اھل ولن تعرف العرب	بھلائی کا تذکرہ کیا ہے تم اس کے اہل ہو،
ھذا الامر الا لھذا الحی	(خلافت تم مین نہین ہو سکتی) (اس لئے
من قریش ھم اوسط العرب	کہ تم جانتے ہو کہ) تمام عرب سوا قریشی
نسباً وداراً (بخاری)	خلیفہ کے کسی پر اتفاق نہین کرین گے
	جو کل عرب مین نسب اور جاے رہائش
	کے اعتبار سے سب سے بہتر ہین،

اس تقریر مین خلافت کے بارہ مین قریش کی ترجیح کی وجہ بیان کر دی گئی ہے یعنی قریش کا امام القبائل ہونا جس کی وجہ سے ان مین سیاست، تدبر، انتظامی قابلیت کے اوصاف کل قبائل عرب سے زاید تھے کیونکہ عرصہ سے وہ عرب کی سیاست مین موثر حصہ لیتے رہے تھے، نیز یہ کہ کل اہل عرب کا رجحان ان کی طرف زاید تھا، یہ بہت بڑی وجہ ترجیح تھی اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس حدیث مین درحقیقت، کسی حکم کا بیان نہین کیا گیا ہے، بلکہ ایک

واقعہ کا اظہار فرمایا گیا ہے جو اسی وقت تک کے لئے محدود تھا، قریش سرداری و امارت کا تجربہ رکھتے تھے ظاہر ہے کہ کسی کام میں تجربہ کار لوگوں کو ہمیشہ ترجیح دیجاتی ہے، اس بنا پر اسوقت ان کو ترجیح دی گئی، اس سے نہ تو یہ مقصود ہے کہ امارت و حکومت ہمیشہ کے لئے قریش ہی کے ساتھ مخصوص ہو گئی اور سوا قریشی النسب کے اور کوئی خلیفہ ہو ہی نہیں سکتا اور نہ قریش کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کی وجہ سے ترجیح دی گئی تھی۔

اب جب کہ مندرجہ بالا وصاف میں قریشی النسل اور غیر قریشی النسل میں کوئی امتیاز نہیں باقی رہا ہے، اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خلافت کے لئے قریشیت کی شرط لگائی جائے، خاص کر ان حالات میں جب اسلام دنیا کے کناروں تک اور مختلف قوموں کے درمیان پھیل چکا ہے۔ اب ہر ایک ناحیہ اور ہر ایک قوم میں قریشی کا پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے ان کی امارت کی تخصیص بھی ضروری نہیں،

حدیث کا یہ مفہوم جو ہم نے بیان کیا ہے، بالکل واضح ہے، اگر اس کا یہ مفہوم نہوتا تو حضرت صدیق اکبرؓ انصار کے سامنے قریش کے مرتبہ اور ان کی طرف اہل عرب کے رجحان سے استدلال نہ فرماتے، بلکہ صرف اتنا کہہ دیتے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، انصار کے سامنے اتنا ہی کہہ دینا بہت کافی تھا بلکہ ان دلائل سے زیادہ موثر ہوتا، لیکن موصوف نے انکے سامنے حدیث نبوی سے استدلال کرنے کے بجائے عقلی دلائل بیان فرمائے اور خلیفہ کے غیر قریشی ہونے میں تفرقہ بین المسلمین اور بدانتظامی کا خطرہ ظاہر فرمایا، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ موصوف بھی یہ نہیں سمجھتے تھے کہ منصب خلافت دائمی طور پر قریشیوں ہی کے ساتھ مخصوص ہو،

علاوہ بریں اس حدیث کا یہ مفہوم لینا کہ خلافت ہمیشہ قریش ہی کے لئے مخصوص رہیگی، اور غیر قریشی خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے، اسلامی منہاج کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اسلام کا تو مقصد یہ نظر آتا ہے کہ قبائلی، خاندانی، وطنی، قومی، ملکی، طبقاتی حکومتوں کو صفحۂ ہستی سے مٹا دے اور

اور ان خصوصیاتِ باطلہ کو بالکل فنا کر دے، یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ خود منصبِ خلافت کو ایک قبیلہ کے ساتھ مخصوص کر دے۔

حق یہ ہے کہ خلیفہ کے لئے کوئی اس قسم کی شرط نہیں ہے اور نہ منصب خلافت کسی خاندان، قبیلہ، نسل، ملک، قوم، طبقہ وغیرہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور نہ اس کے لئے کسی مالی حیثیت کی شرط ہے، بلکہ ہر وہ شخص جو اس منصب کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے شرائط کا حامل ہے اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔

خلیفہ قریشی ہونا چاہئے۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اجماع منقول ہے[1]۔ اس اشکال سے عہدہ برآ ہونا ابھی باقی ہے، مگر ہمارے خیال میں ہمارا قول اجماع کے مخالف نہیں ہے، جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اجماع صرف اس امر پر ہے کہ قریشیت خلافت کے باب میں وجہ ترجیح ہے، یعنی اگر دو شخص اوصاف خلافت کے لحاظ سے بالکل مساوی درجہ پر ہوں لیکن ان میں سے ایک قریشی ہو اور دوسرا غیر قریشی تو ایسی صورت میں قریشی کو ترجیح ہوگی، اور اس کے مقابلہ میں غیر قریشی کو خلیفہ بنانا جائز نہ ہوگا، اس قول کے ہم مخالف نہیں ہیں، اور اس کو بالکل صحیح تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع اس امر پر ہے کہ غیر قریشی خلیفہ ہو ہی نہیں سکتا، یا غیر قریشی کی خلافت ناجائز ہے۔ اس لئے ہمارا قول اجماع کے خلاف نہیں ہے۔ ہم خلافت کے لئے قریشی کی شرطیت کی نفی کرتے ہیں نہ کہ

---

[1] فتح الباری، جلد ۱۳ اس مسئلہ میں امر ثانیہ کی ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا قرینہ ملاحظہ ہو۔ بیعت صدیقی کا واقعہ بیان فرماتے ہوئے حضرت عمرؓ نے ایک خطبہ میں فرمایا ہے،

وانا واللہ ما وجدنا فیما حضرنا من امر اقویٰ من مبایعۃ ابی بکر خشینا ان فارقنا القوم ولم تکن بیعۃ ان یبایعوا

اور ہم نے بجز بیعت صدیق اکبرؓ کے زیادہ عمدہ اور قوی بات اس موقع پر نہیں دیکھی، ہم کو ڈر تھا کہ اگر ہم بیعت کے بغیر قوم (انصار) سے الگ ہو گئے تو وہ اپنے لوگوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۳ پر دیکھئے)

اس کے سبب ترجیح ہونے کی،

طریق انعقاد خلافت وہ کون طریقہ ہے جس سے کوئی شخص منصب خلافت پر جائز طور پر فائز ہو سکتا ہو؟ یعنی اسلام نے اس کام کے لئے کیا طریقہ مقرر کیا ہے،

مسئلہ کی اہمیت یہ مسئلہ عقلاً و نقلاً دونوں حیثیتوں سے بہت اہم ہے، ایک شخص باوجود جامع شرائط خلافت ہونے کے اس وقت تک جائز خلیفہ نہیں ہو سکتا جب تک اس کا تقرر جائز طریقہ پر نہوا ہو، ایسی صورت میں وہ خود بھی معصیت میں مبتلا ہوگا اور اس کے معاونین بھی، یہ شے خود ہی اس قدر اہم ہے کہ اس کے بعد کچھ اور کہنے کی احتیاج نہیں رہتی ہے۔ لیکن غلط طریق تقرر کی خرابی صرف اسی حد تک محدود نہیں رہتی ہو، بلکہ اس کے اثرات پورے نظام اجتماعی پر پڑتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اسلامی نظام جس کا تعلق محض انسان سے نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ سے بھی ہوتا ہے، اور یہی تعلق حقیقی اور قوی تر ہوتا ہو، اس کے مسائل پر خاص طور پر یہ شے اثر انداز ہوتی ہے، مثلاً صدقۂ فطر، زکوٰۃ، عشر، وغیرہ کے مسائل اس سے متاثر ہوتے ہیں، اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ان مسلمانوں کے یہ محاصل ادا ہوتے ہیں یا نہیں جو وہ غیر اسلامی طریقے سے برسر اقتدار آنے والے خلیفہ ادا کرتے ہیں، یہ ایک مثال ہے، ورنہ در حقیقت اس مسئلہ کا اثر پورے نظام اجتماعی بلکہ فرد کے پورے نظام حیات پر بھی بہت گہرا ہوتا ہے، اس کے سمجھنے میں ذرا سی بھی غلطی ہو جائے تو اس کے نتائج نہایت درجہ خطرناک نکلیں، اور پورے نظام

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۲) جبلاً منهم بعد ناقاما۔ بالعبانا علی ما كان رضی وان خالفنا القدم فیکون فساداً (بخاری)

ہیں تو کسی سے بیعت کرینگے پھر یا تو ہم اپنی مرضی کے خلاف اس کی بیعت کریں گے یا ان کی مخالفت کریں گے تو فساد ہوگا،

اگر غیر قریشی خلیفہ کی خلافت قطعاً ناجائز ہوتی تو حضرت عمرؓ اس کی مخالفت کو فساد کے لفظ سے کیوں تعبیر کرتے جب کہ فساد اسلام میں ممنوع و معیوب شے ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہو، ان اللہ لا یحب الفساد (ترجمہ) بیشک اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ ۸۴ پر)

تمدن کے لئے ہلاکت آفرین ہوتے ہین،

مسئلہ کی یہ وقت وباریکی جس دقیقہ رس نگاہ اور جیسی دور رس فکر کی مقتضی ہے، وہ ظاہر ہے، تاریخ ومشاہدات شاہد ہین کہ انسانی ذہن اس مرتبۂ اعلیٰ پر کبھی نہین پہونچا جو اس طریق کی دریافت کے لئے ضروری ہے، اس بارے مین وحی کی امداد اس کے لئے بدیہی طور پر ضروری معلوم ہوتی ہے،

تصب امیر کے غیر اسلامی طرق | دنیا کی جن جماعتون اور قومون نے وحی الٰہی سے روگردانی کی اور غیر اسلامی طریقہ پر نشوونما حاصل کیا ہے، انہون نے اس مسئلہ مین کھلی ہوئی کج روی اور واضح گمراہی اختیار کی ہے،

اجتماعی دور کی ابتدا مین عمر کی زیادتی سرداری کا استحقاق پیدا کرتی تھی، وہ شخص یا اشخاص جو قبیلہ مین سب سے معمر ہوتے تھے سرداری کا منصب بغیر کسی خاص طریق پر عمل کئے ہوئے حاصل کر لیتے تھے نہ اس کے لئے کسی اقرار کی ضرورت ہوتی تھی نہ معاہدہ کی، یہ ایک قدرتی عطیہ تھا جو زیادتی عمر کے ساتھ خود بخود حاصل ہو جاتا تھا؛

دوسرے دور مین یہ منصب وراثت اور نسب کے ذریعہ سے حاصل ہونے لگا، بادشاہ کا بیٹا بادشاہ اور سردار کا بیٹا سردار ہوتا تھا اس کے لئے کسی خاص عہد واقرار کی احتیاج نہین ہوتی تھی، تاج پوشی اور جانشینی کے رسوم اس موروثی منصب کی تائید توثیق اور اعلان کے لئے ہوتے تھے، نفس تقرر کے لئے ان کی احتیاج نہین ہوتی تھی، جو شخص بادشاہ کے گھر مین پیدا ہوا ہے، وہ پیدایشی طور پر بادشاہ ہے، اس کی کیا ضرورت ہے کہ اس کو اس عہدہ پر مقرر کیا جائے،

اس کے بعد ایک تیسرا دور آیا جس مین دنیا کی ذہنیت نے قدرے ترقی کی اس دور مین

(بقیہ حاشیہ ص ۸۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم غیر قریشی خلیفہ کی مخالفت کو جائز نہین سمجھتے تھے، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ اس کی خلافت کو جائز سمجھتے تھے گو قریشی کو اس منصب کے لئے قابل ترجیح سمجھتے تھے، جیسا کہ علی بالاتر ضی کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے،

امیر کے تقرر کا طریقہ انتخاب قرار پایا، اور امیر و رعیت مین تعلق ایک معاہدہ کے ذریعہ سے قائم کیا گیا، جس کے اظہار کا طریقہ انتخاب ہے، اس معاہدہ کی تفسیر اور انتخاب کے طریقون مین بہت سے اختلافات ہین، جو پہلے بھی رہے اور آج بھی باقی ہین، اسی لئے کہ یہ طریقہ آج بھی رائج ہے، اور تمام عالم اسکو بہترین طریقہ سمجھتا ہے،

یہ امر واضح کر دینا ضروری ہے کہ ہماری مراد اس معاہدے سے وہ معاہدہ نہین ہے جس کی بنا پر فرمان روا اور ریاست کا وجود ہوتا ہے، بلکہ وہ معاہدہ ہے جس کی بنا پر حکومت کا وجود ہوتا ہے چونکہ حکومت کا رکن اعظم اس معاہدے کا ایک فریق ہوتا ہے، جسے پوری حکومت کا نمائندہ و قائد کہہ سکتے ہین، اس لئے ہم نے اس کو امیر و رعیت کے درمیان معاہدے سے تعبیر کیا ہے، امیر کا لفظ بھی ہم نے بہت وسیع معنی مین استعمال کیا ہے، غیر اسلامی ریاستون مین اس کے مصداق متعدد ہو سکتے ہین کہین وزیر اعظم ہوگا کہین صدر جمہوریہ اور کہین ڈکٹیٹر، لفظ امیر ان سب پر صادق آتا ہے،

کلام غیر اسلامی امیر کے طریق تقرر کے متعلق ہے، کہا جا چکا ہے کہ یہ ایک معاہدہ کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس معاہدے کی نوعیت کچھ عجیب و غریب ہوتی ہے، جو نہ صرف غیر اصولی ہے، بلکہ روح معاہدہ کے بھی خلاف ہے، اس مین ایک فریق تو امیر ہوتا ہے، اور دوسرا فریق ایک وہمی و خیالی وجود ہوتا ہے جو سواد اعظم کے اور کہین نہین پایا جاتا ہے، جس کو اجتماعی ارادہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، وزیر اعظم صدر جمہوریہ یا اور کوئی شخص جو امیر ہوتا ہے اجتماعی ارادے کو اس کی نمائندہ جماعت کے سامنے اس کا اقرار کرتا ہے کہ وہ ہمیشہ اجتماعی ارادہ کے احکام کی پابندی کرے گا، اسی کی مرضی کے سامنے ہمیشہ سر تسلیم خم کرے گا، اس کا وفادار رہے گا، اور اس کے سامنے اپنے ارادے، ضمیر، اصول، مرضی کو کوئی شے نہین سمجھے گا اس کے جواب مین اجتماعی ارادہ کوئی اقرار نہین کرتا ہے، بلکہ صرف اس کا انتخاب کرتا ہے یعنی

اوس کے اقرار پر اپنے اعتماد کا اظہار کرتا ہے[1]

معاہدے کی روح اور اس کا مقصد یہ ہے کہ دو فریقوں مین ایک ربط و تعلق قائم کیا جائے یہ مقصد اس معاہدے سے پورا نہین ہوتا، یہ تو فرمانروا اور امیر کے درمیان ہوتا ہے اور ان ہی دونون کو مربوط کرتا ہے، لیکن رعایا اور امیر کے درمیان کوئی ربط و تعلق نہین پیدا کرتا، کیونکہ یہ ان دونون کے درمیان ہوتا ہی نہین، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ امیر کو رعایا کے افراد اور ان کی انفرادی زندگی کے ساتھ نہ کوئی دلچسپی ہوتی ہے نہ ہمدردی، جہان اس نوعیت کی ہمدردی کا امکان بھی ہوتا ہے وہان بھی وہ اس سے پہلو تہی کرتا ہے، اس کے سامنے صرف اجتماعی مسائل اور مصالح ہوتے ہین، اور وہ اس کی کبھی کوشش نہین کرتا کہ اجتماعی زندگی اور انفرادی زندگی، اجتماعی مصالح اور انفرادی مصالح مین تطبیق و ہم آہنگی پیدا کیجائے، رفتہ رفتہ اس کا اثر نظام عدل پر پڑتا ہے، قانون پر اجتماعیت کا عنصر غالب ہو جاتا ہے، یہان تک کہ انفرادی عدل مفقود ہو جاتا ہے، اور ظلم و ستم کا دور دورہ ہوتا ہے، جبتک کسی مین اتنی طاقت نہو اور وہ اس قسم کے ذرایع نہ رکھتا ہو جو اجتماعی ارادہ کو متاثر کر سکین، اس وقت تک یہ ناممکن ہے کہ وہ انفرادی عدل و انصاف حاصل کر سکے، اجتماعی ہی نہین بلکہ جماعتی مصالح پر انفرادی عدل کو قربان کر دیا جاتا ہے، یہان تک کہ اس فرد کے لیے جو اپنی پشت پر جماعتی طاقت نہ رکھتا ہو، قانون قریب قریب ایک نہمل شئے ہو کر رہ جاتا ہے، مثال کیلئے یورپ اور خود ہندستان کو ملاحظہ فرمائیے، جہان عدل و انصاف وہ جنس گرانمایہ ہو جو بڑی

---

[1] ظاہری ترتیب اس کے برعکس ہوتی ہے، یعنی پہلے اجتماعی ارادہ امیر کا انتخاب کرتا ہے، اور اس پر اپنے اعتماد کا اظہار کرتا ہو اس کے بعد اس امیر کو حلف وفاداری لیا جاتا ہے، لیکن حقیقی ترتیب یہی ہو جو ہم نے ذکر کی ہے، ظاہر ہے کہ جبتک امیر اقرار اطاعت نہ کرے اس وقت تک اجتماع کو اس پر اعتماد کیسے ہو سکتا ہے، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ غیر لفظی اقرار تو پہلے ہی ہو جاتا ہے، انتخاب کے بعد اس کی توثیق کے لیے لفظی اقرار کیا جاتا ہے۔

بڑی قیمت پر بھی مشکل سے دستیاب ہوتی ہے، عدالتون نیز دوسرے محکمون مین رشوت ستانی کا بازار
گرم ہے، جس کا انسداد کسی طرح نہین ہوسکتا، اس لئے کہ ایسی کوئی صورت نہین اختیار کیجا سکتی جو
اجتماعی آدرش پر اثر انداز ہو اور امیر کو اس کے لئے مناسب جدوجہد پر مجبور کرے،

جہان انفرادی اور اجتماعی مصالح مین تصادم ہو وہان اجتماعی مصالح کو ترجیح دینا جس طرح
علی الاطلاق نامناسب نہین کہا جاسکتا، اسی طرح علی الاطلاق مناسب بھی نہین کہا جاسکتا، ایسی
حالت مین کثرت سے ایسی صورتین نکلتی ہین جہان دونون مین تطبیق باسانی ممکن ہوتی ہے، اسی طرح
بکثرت ایسی صورتین نکلتی ہین جہان دونون مین سرے سے کوئی تصادم ہوتا ہی نہین ہے، ان
دونون صورتون مین انفرادی مصالح کو کچل دینا اور افراد کو عدل و انصاف سے محروم رکھنا بلاشبہ انتہائی ظلم
ہے، مگر یہ ظلم ان حکومتون مین عام ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ امیر اور اس کے ماتحتون کی نظر مین
صرف اجتماع کی وقعت ہوتی ہے، انکو افراد اور ان کے مصالح کی طرف سرے سے کوئی توجہ نہین
ہوتی، وہ ایسا کرنے مین اصولاً حق بجانب بھی ہین، اس لئے کہ ان کا افراد سے کوئی معاہدہ نہین
ہوتا، نہ وہ ان کی راے اور مصلحت کی کوئی پابندی کرسکتے ہین، غلطی ان کی نہین ہے، بلکہ ان کے
طریق تقرر کی ہے، جس نے انھین رعایا سے بے تعلق بنادیا ہے،

نسبتہً غنیمت ہوتا اگر کل رعایا کا مجموعی ارادہ امرا کا مطمح نظر ہوتا، لیکن ایسا بھی نہین ہوتا
عملاً فرمانروا وہ پارٹی ہوتی ہے جو اکثریت رکھتی ہے، وہی امیر کا انتخاب کرتی ہے، اجتماعی ارادہ کا
بندہ امیر صرف اس پارٹی مین اس کا جلوہ دیکھتا ہے، وہ صرف اس کی اتباع کرتا ہے، اور ہر معاملہ
مین اس کی رعایت کرتا ہے، اس طرح اجتماعی مصالح اور اجتماعی عدل کا مفہوم بھی جماعتی مصالح
اور جماعتی عدل تک محدود ہوجاتا ہے، دوسری پارٹیان چونکہ اجتماعی ارادہ کو متاثر کرنے سے اپنی
اقلیت کی بنا پر قاصر رہتی ہین اس لئے نہ تو ان کے مصالح کا لحاظ ہوتا ہے، نہ ان کے ساتھ

عدل وانصاف کیا جاتا ہے۔ اگر کیا جاتا ہے تو صرف ان مواقع پر جہاں ایسا نہ کرنے سے ان کے غلبہ کا خوف ہوتا ہے، یا جہاں غالب پارٹی سے اونکا کوئی تصادم نہیں ہوتا۔ اس طرح انفرادی عدل کے ساتھ اجتماعی عدل کا بھی ایک حد تک خاتمہ ہو جاتا ہے، یہ معاہدہ تناقض کا عجیب نمونہ ہوتا ہے۔ ایک طرف ریاست انتخاب کے ذریعہ سے امیر کی سیرت پر اپنے اعتماد کا اظہار کرتی ہے، اور دوسری طرف اس سے اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ وہ سیرت واخلاق سے قطعاً بے تعلق ہو جائے، یعنی نہ وہ اپنے ضمیر کی آواز کو کوئی شئے سمجھے نہ اخلاق کے اصول کو، بلکہ وہ صرف ریاست کی مرضی کی کورانہ تقلید کرے۔ کیا ایسا بدسیرت انسان لائق اعتماد ہو سکتا ہے؟ ایسے ذلیل کیرکٹر کا انسان تو اس لائق بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو چپراسی کے عہدے پر رکھا جائے چہ جائیکہ امارت کا اہم کام اس کے سپرد کیا جائے۔ اس کھلے ہوئے عملی تناقض کو دیکھکر بے اختیار کہنا پڑتا ہے کہ

بریں عقل و دانش بباید گریست

اس طریق تقرر سے دوسری طرف رعایا پر یہ اثر پڑتا ہے کہ اس کو امیر اور اس کے ماتحتوں سے کوئی ہمدردی نہیں ہوتی، نہ ان سے انہیں کوئی دلچسپی ہوتی ہے، نہ وہ ان کا کوئی حق اپنے اوپر سمجھتے ہیں اس طرح ان کا تعلق بھی امیر کے ساتھ کمزور اور خود غرضانہ ہوتا ہے۔ علاوہ بریں چونکہ رعایا کا تعلق فرمانروا کے ساتھ اس کے واسطے سے ہوتا ہے اسلیے اس میں بھی کمزوری ہوتی ہے، اور پورا نظام ڈھیلا رہتا ہے، خود غرضی کی فضا پیدا ہوتی ہے جس میں اخوت و ہمدردی کے اشجار طیبہ پورے طور پر نشو ونما نہیں پا سکتے، بلکہ رعایا و حکومت میں ایک طرح کا تصادم برپا رہتا ہے۔

ان امور کے علاوہ حکومت میں ایک بہت بڑی کمزوری یہ پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ دلائل کے بجائے دباؤ اور طاقت کے سامنے جھکنے کی عادی ہو جاتی ہے، جب تک گروہ بندی، جماعت بندی، اور تحزب اختیار کر کے طاقت و قوت کے ساتھ اس کے سامنے کوئی مطالبہ نہ پیش کیا جائے

اس وقت تک وہ اس کے سننے کے لئے تیار نہین ہوتی، خواہ وہ مطالبہ کتنا ہی معقول کیون نہ ہو اسی طرح
تمام افراد کے انفرادی مشورہ پر وہ کبھی توجہ نہین کرتی۔ خواہ وہ کتنا ہی مفید کیون نہ ہو وہ اگر کرنا بھی
چاہے تو نہین کر سکتی، اول تو یہ اس کی عادت کے خلاف ہوتا ہے، دوسرے وہ جماعت کی تائید
کے بغیر ایک قدم بھی نہین چل سکتی،

اسلامی طریق | یہ سب خرابیان جن کا اثر پورے نظام اجتماع پر پڑتا ہے، محض امیر کے غلط طرز تقرر
کی وجہ سے پیدا ہوتی ہین، اگر اس کے لئے صحیح طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ دور ہو سکتی ہین، صحیح طریقہ
وہ ہے جو اسلام نے اس مسئلہ مین اختیار کیا ہے،

اسلامی حکومت مین خلیفہ کا تقرر بیعت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جس کا پیش خیمہ انتخاب
ہوتا ہے، انتخاب کے متعلق ہم آگے بحث کرین گے۔ پہلے ہم بیعت کے متعلق گفتگو کرنا چاہتے ہین،
امیر کا یہ طریق تقرر سنت نبویہ سے ثابت ہے، حدیث نبوی ہے،

من بایع اماما فاعطاہ صفقۃ	جس شخص نے کسی امام (خلیفہ) سے بیعت
ید ہ وثمرۃ قلبہ فلیطعہ ان	کی پس اس کے ہاتھ پر ہاتھ مارا اور
استطاع فان جاء آخر ینازعہ	اس کا مخلص ہو گیا تو اس کو چاہئے کہ اس کی
فاضربوا عنق الآخر (صحیح مسلم)	اطاعت کرے، پھر اگر کوئی دوسرا شخص
	اگر اس سے (خلافت کے بارے مین)
	جھگڑے تو (اس) دوسرے کی گردن مار دو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امیر کی اطاعت بیعت کے بعد ضروری ہوتی ہے، جس کے معنی یہ
ہین کہ اس کی خلافت بیعت کے ذریعہ سے منعقد ہوتی ہے، اس کے علاوہ خلفاء اربعہ کی خلافتین بھی
بیعت کے ذریعہ سے منعقد ہوئین، اس طرح یہ طریق انعقاد خلافت اجماع صحابہ سے ثابت ہو گیا،

اس حدیث واجماع کے ماسوا بھی کثرت سے ایسی احادیث نیز آیات قرآنیہ ہین جن مین اس طریق کی طرف اشارہ ہے، مگر ہم ان کو بخوفِ طوالت ترک کرتے ہین،

بیعت کی حقیقت بیعت ایک معاہدہ کا نام ہے جو امیر اور رعایا کے درمیان ہوتا ہے، امیر اس امر کا وعدہ کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا اجرا کریگا، رعایا اس سے اس بات کا وعدہ کرتی ہے کہ وہ اس وقت تک اس کی مطیع رہے گی جب تک وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا اجرا کرتا رہیگا، حدیث مین ہے،

علی المرٔ المسلم السمع والطاعة فیما احب وکرہ الا ان یؤمر بمعصیة فلا سمع وطاعة، (بخاری ومسلم)	مسلمان پر (خلیفہ) کی بات سننا اور اس کی اطاعت کرنا واجب ہے خواہ اس کو پسند ہو یا نہ ہو مگر اس صورت مین سننا اور اطاعت کرنا ضروری نہین ہے جب کہ کسی گناہ کا حکم کیا جائے،

اس حدیث سے معاہدہ کے حدود بھی معلوم ہوگئے اور اس کی حقیقت بھی سمجھ مین آئی، یعنی اس معاہدہ کی نوعیت وہ نہین ہوتی ہے جو تابع اور متبوع کے درمیان معاہدے کی ہوتی ہے بلکہ وہ ہوتی ہے جو ایک مشترکہ مقصد کے لئے ایک جماعت کے مختلف افراد باہم اشتراک عمل کے لئے کرتے ہین، رعایا اور امیر دونون فرمانروائے حقیقی (اللہ تعالیٰ) کے احکام کا اجرا کرنا چاہتے ہین، اس مشترک مقصد کے لئے کام کرنے کا دونون عہد کرتے ہین، رعایا خلیفہ کو اپنے اعمال وافعال کا نگران قرار دیتی ہے، خلیفہ اس نگرانی کا کام انجام دینے کے لئے مستعدی کا اظہار کرتا ہے، اطاعت کا وعدہ اس کام کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، گو اس شرط کا لفظی ہونا ضروری نہین مگر چونکہ اس کے متعلق جو قانون مقرر ہے اس مین یہ شرط مذکور ہے اس لئے الفاظ مین اس کا تذکرہ نہ ہونے سے کوئی

اثر معاہدہ کی نوعیت پر نہیں پڑتا۔

معاہدے کی اس نوعیت کا لحاظ کرتے ہوئے اطاعت کا حقیقی مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہو یہ اطاعت درحقیقت قانون الٰہی کی اطاعت ہوتی ہے اور اسی کا وعدہ ہوتا ہے، خلیفہ کی اطاعت محض ظاہری طور پر ہوتی ہے، سرکار دو عالمؐ کا ارشاد ہے،

من اطاعنی فقد اطاع اللّٰہ	جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ
ومن عصانی فقد عصی اللّٰہ	کی اطاعت کی، اور جس نے میری نافرمانی
ومن یطع الامیر فقد اطاعنی	کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے
ومن یعص الامیر فقد عصانی	امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی
(مشکوٰۃ)	اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری
	نافرمانی کی،

یہ حدیث اطاعت امیر کی حقیقت کو بیان کر رہی ہے،

بیعت کن لوگوں کی معتبر ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کن اشخاص کے بیعت کر لینے سے خلافت منعقد ہو جاتی ہے، آیا اس کے لئے کل مسلمانوں کا فرداً فرداً بیعت کرنا ضروری ہے یا صرف چند مسلمانوں کا بیعت کر لینا کافی ہے؟ اگر صرف چند مسلمانوں کی بیعت کافی ہے تو ان کیلئے کسی مخصوص صلاحیت کی حاجت ہو یا نہیں،؟

تو ظاہر ہے کہ کل مسلمانوں کا کسی شخص سے بیعت کرنا قریب قریب ناممکن ہے، کل مسلمانان عالم کا جمع ہونا تو ظاہر ہے، ایک شہر کے کل مسلمانوں کا اجتماع بھی بہت مشکل بلکہ عادۃً وعملاً ناممکن ہے، اسلام اس شئے کو انعقاد خلافت کے لئے شرط کیسے قرار دے سکتا ہے؟ البتہ اگر بالفرض ایسا ممکن ہو جائے تو اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے،

لیکن انعقاد خلافت اس پر موقوف اور اس کے ساتھ مشروط بھی نہین ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بعض مسلمانون کی بیعت معتبر ہے لیکن ان بعض کی کوئی تعداد ہے؟ اس کا کوئی جواب ہم کو شریعت اسلامیہ مین نہین ملتا ہے، اور حق یہ ہے کہ اس کا جواب ممکن بھی نہین، یہ شئے حالات وواقعات کے تابع ہے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا، بہرکیف اسلامی اصول کے رو سے ان کی تعداد کی کوئی دائمی تعیین نہین ہو سکتی، مگر ذیل کا ارشاد نبویؐ اس کے متعلق ایک اصول مقرر کرتا ہے،

من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل	جو شخص تمہارے پاس اس حالت مین آئے
واحد یرید ان یشق عصاکم	کہ تم ایک شخص پر مجتمع ہو چکے ہو اور وہ
او یفرق جماعتکم فاقتلوہ	تم مین پھوٹ ڈالنا چاہے یا تمہاری جماعت
(بخاری ومسلم)	مین تفرقہ پیدا کرنا چاہے تو اس کو قتل کر دو،

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ انعقاد خلافت کے لئے اس قدر آدمیون کی بیعت ضروری ہے کہ ان کی بیعت سے مسلمانون کی ایک معتدبہ جماعت بن جائے جس پر اجتماعی احکام جاری ہو سکتے ہون، اور جن کی وجہ سے وہ قوت حاصل ہو سکتی ہو جو امور خلافت کی انجام دہی کے لئے ضروری ہے، اسی اصول کی جانب فاروق اعظمؓ کا مندرجۂ ذیل قول بھی مشیر ہے، جو ان کے ایک خطبہ کا ٹکڑا ہے، فاروق اعظمؓ فرماتے ہین،

فمن بایع رجلا علی غیر مشورۃ	جس شخص نے مسلمانون کے مشورہ کے بغیر
من المسلمین فلا یبایع ھو ولا	کسی شخص سے بیعت کر لی تو اس کو ایسا نہ
الذی بایعہ تغرۃ ان تقتلا	چاہئے نہ (دوسرے کو) بیعت لینا چاہئے، اس
(بخاری)	خوف سے کہ دونون قتل کر دئے جائین گے،

اس اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیعت کرنے والون کی تعداد کا سوال ہی خارج از بحث

ہو جاتا ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ فائدہ کثیر التعداد اشخاص کی بیعت سے حاصل ہو، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مقصد قلیل التعداد یہان تک کہ ایک شخص کی بیعت سے بھی حاصل ہو جائے، البتہ اگر انتخاب خلیفہ کے بارے مین اختلاف پیدا ہو جائے تو اس کے سوا چارۂ کار نہین ہے کہ اکثریت کی رائے پر فیصلہ رکھنا چاہئے، خلافت صدیقیؓ کا فیصلہ اسی صورت سے ہوا تھا[1]، اگر اختلاف نہو تو سوال صرف یہ ہو جاتا ہے کہ آیا بیعت کرنے والون یا بیعت کرنے والے کو ایک متعد بہ جماعت مسلمین کی تائید و نمایندگی حاصل ہے یا نہین، اگر حاصل ہے تو خود ان کی تعداد کا کوئی اثر خلافت کے انعقاد و عدم پر نہین پڑتا تعداد کی بحث صاف ہو جانے کی بعد یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ بیعت کرنیوالون کے لئے کسی خاص صلاحیت کی شرط ہے یا نہین یا ہر عامی مسلمان کی بیعت مفید ہے، اس سوال کو ذیل کی حدیث صاف کرتی ہے، ارشاد نبوی ہے:-

ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعاً ینتزعہ من العباد ولکن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یبق عالم اتخذ الناس رؤساً جھالاً فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا (بخاری)	بیشک اللہ تعالی علم کو (بلا کسی واسطہ کے) نہین اٹھاتے ہین بلکہ علماء کو اٹھا لیتے ہین (اس طرح علم اٹھ جاتا ہے) یہانتک کہ جب کہ کوئی عالم نہین باقی رہ جاتا تو لوگ جاہلون کو اپنا سردار بنا لیتے ہین جب وہ بغیر علم کے ان کو فتوی دیتے ہین اس طرح خود بھی گمراہ ہوتے ہین اور ان کو بھی گمراہ کرتے ہین،

اس حدیث سے یہ اصول کلی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانون کے سردار[2] یعنی جن کی وہ اتباع کرین،

---

[1] بخاری و مسلم واقعہ بیعت صدیقیؓ [2] یا دوسرے الفاظ بلکہ غالباً زیادہ صحیح الفاظ مین لیڈر،

اور جن کی رائے اور جن کے مشورہ پر اعتماد کریں صرف علماء دین ہو سکتے ہیں، غیر علماء نہیں ہو سکتے۔

اس سے اندازہ کر لیجئے کہ نصب خلیفہ کا معاملہ جو بہت ہی اہم معاملہ ہے، اس میں غیر علماء دین اور عوام کی رائے کا کیا اعتبار ہوگا؟ نہ ان کا انتخاب قابل اعتبار کہا جا سکتا نہ ان کی بیعت قابل اعتبار ہو سکتی ہے، بلکہ صرف ارباب علم ہی کی بیعت معتبر ہوگی اور ان کی اتباع عوام الناس کو کرنا پڑے گی، عوام یعنی غیر اہل علم کو اگر ان کی رائے سے اختلاف بھی ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا،

قرآن مجید بھی اس اصول کی جانب مشیر ہے، ارشاد باری ہے،

فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون — اگر تم علم نہ رکھتے ہو تو اہل علم سے دریافت کرو۔

نصب خلیفہ کا مسئلہ جس قدر اہم ہے، اسی قدر دقیق بھی ہے، مردم شناسی کوئی آسان شے نہیں، اس وصف سے بہت سے اہل علم بھی خالی ہوتے ہیں، چہ جائیکہ جہلا یا کم علم اشخاص، خصوصاً ایسی شخصیت کا انتخاب کرنا جو امارت و خلافت کے ایسے اہم اور ذمہ دارانہ کام کو انجام دے سکے۔ عوام الناس کا کام نہیں ہو سکتا، وہ ان صلاحیتوں کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے جو خلیفہ کے لئے ضروری ہیں اس لئے اس آیت کے حکم کے بموجب ان کو اس مسئلہ میں بھی اہل علم سے سوال کرنا ہوگا، اور ان کے قول و عمل پر اعتماد کرنا پڑیگا،

اس مسئلہ کے متعلق ذیل کی حدیث بھی ذہن میں آرہی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا،

ان الناس لکم تبع وان رجالا یاتونکم من اقطار الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوا بھم خیرا۔ (ترمذی)

بیشک لوگ تمہارے تابع ہیں، اور بیشک لوگ دور دور سے تمہارے پاس علم حاصل کرنے کو آئینگے، بس جب وہ تمہارے پاس آئیں تو ان کے ساتھ بھلائی کرو،

تحصیل فقہ کے ٹکڑے نے یہ امر صاف کر دیا کہ دوسرے لوگون کو صحابۂ کرام کا تابع صحابۂ کرام کی فضیلت علمی کی بنا پر بنایا گیا ہے، ان اہل علم مین سے ان لوگون کی رائے قابل ترجیح ہوگی جو اجتماعیات مین زیادہ ماہر و ممتاز ہون، یہ مسئلہ بالکل ظاہر ہے، جس کے لیے استدلال کی حاجت نہین

مندرجۂ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ خلیفہ کے نصب کے لئے علمائے دین کا اس کے ہاتھ پر بیعت کرنا ضروری ہے، اور ان علماء مین ان کو ترجیح ہوگی جو علم خصوصاً علم اجتماعیات کے اعتبار سے فائق ہونگے، انعقاد خلافت کا یہ اسلامی طریقہ ہے، اسی چیز کو ہمارے علماء متقدمین نے مندرجۂ ذیل عنوان سے ذکر فرمایا ہے شرح فقہ اکبر مین ہے،

ثم الامامة تثبت عند اهل السنة	پھر امامت (خلافت) اہل سنت والجماعت کے
والجماعة اما باختيار اهل الحل	نزدیک یا اہل حل وعقد کے اختیار (بیعت
والعقد من العلماء واصحاب	وانتخاب) سے ہوتی ہے یعنی علماء اور صاحبان
العدل والرای كما ثبت امامة	عدل ورائے کے اختیار سے، جیسا کہ حضرت
ابی بکر ،	ابو بکرؓ کی خلافت منعقد ہوئی،

اگر ارباب حل وعقد نے کسی خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت نہین کی ہے، تو محض عوام الناس کی بیعت اس کی خلافت کے انعقاد کے لئے کافی نہین ہے، لیکن یہ امر قابل لحاظ ہے کہ بالفرض اگر کسی جماعت مین علماء کا وجود ہی نہ ہو تو ان مین جو لوگ علم وفہم کے اعتبار سے نسبتہً فائق ہون گے اور ارباب حل وعقد مین جن کا شمار ہوگا ان کی بیعت سے خلافت منعقد ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ کسی دوسرے مقام کے اہل مسلمانون کے ساتھ کسی ایسے مانع کی وجہ سے جو شرعاً بھی مانع سمجھا جائے خود کو منسلک نہ کر سکتے ہون،

رائے اور مرضی | رائے اور مرضی دو الگ الگ چیزین ہین، رائے کا جہان تک تعلق ہے،

کہی جا سکتی، اس رضامندی اور ناراضگی کا فیصلہ وہ زعماء خود کرین گے جو خلیفہ کا انتخاب و تقرر کرین گے، اور اس کے ہاتھ پہ بیعت کرین گے، وہ خود اس امر کا اندازہ کرین گے کہ کس خلیفہ کے انتخاب مین ہم کو عامۃ المسلمین کی تائید حاصل ہو گی، صدیق اکبرؓ کی بیعت کے وقت جو حالات پیش آئے وہ اس کی سند ہین، عام مسلمانون سے کوئی استفسار نہین کیا گیا تھا بلکہ خود حضرت موصوف نے اپنی بصیرت کی بنا پر اس کا اندازہ لگا لیا تھا، کہ غیر قریشی خلیفہ کو عامہ مسلمین کی تائید نہین حاصل ہو سکتی، اور آپکے اس اندازہ سے قوم کے کل نمایندگان نے بالآخر اتفاق کیا،

تاہم ہمکو اس امر کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہین ملتی ہے کہ ارباب حل وعقد عامہ مسلمین کی مرضی اس طرح معلوم کرلین کہ ہر ایک سے فرداً فرداً اس مسئلہ مین استفسار کرلین[1]، بلکہ اس کے دلائل ذیل جواز کی تقویت کر رہے ہین۔

(۱) بخاری شریف کتاب الوکالہ مین وفد ہوازن کا واقعہ تفصیل سے مذکور ہے۔ وفد اپنی قوم کے اسلام کا اظہار کرکے اسیران جنگ کو رہا کرنے اور مال غنیمت واپس دلانے کی درخواست بارگاہ نبوت مین پیش کرتا ہے، رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانون کو اس کریمانہ اقدام کی ترغیب دیتے ہین مسلمان سمعنا و اطعنا کہتے ہین۔ لیکن آنحضورؐ فرماتے ہین کہ اپنے نمایندے منتخب کرو جو فرداً فرداً ہر مسلمان کی مرضی دریافت کرکے مجھے مطلع کرین

(۲) حضرت فاروق اعظمؓ کا یہ دستوری نکتہ بھی اسی مدعا کو ثابت کر رہا ہے،

فمن بایع رجلا علی غیر مشورۃ من المسلمین فلا یبایع ھو ولا الذی بایعہ تغرۃ ان یقتلا
(بخاری کتاب الحدود)

جس شخص نے مسلمانون کے مشورے کے بغیر کسی شخص سے بیعت کرلی تو دونون نے نامناسب کام کیا اس لئے کہ خوف ہے کہ دونون قتل نہ کر دیئے جائین۔

---

[1] وہ تمام استفسار کے ذرائع ہر وہ طریقہ اختیار کر سکتے ہین، جو شرعاً جائز ہو۔ یہ اثر مجمع بحار الانوار اور لسان العرب میں بھی (بحوالہ اختلاف [illegible])

یہاں المسلمین کا عموم ارباب حل عقد کی تحدید سے آزاد اور اثبات مقصد کے لئے مفید ہے۔

خصوصیات فروق | اسلامی معاہدہ (بیعت) اور غیر اسلامی معاہدہ دونوں مین اس لحاظ سے تو اشتراک ہے کہ دونوں پر لفظ معاہدے کا اطلاق صحیح ہے، لیکن حقیقت کے لحاظ سے دونوں مین بہت فرق ہے غیر اسلامی نظام مین یہ معاہدہ امیر اور فرمانروا کے درمیان ہوتا ہے، اور اس کے واسطہ سے رعایا کے ساتھ ہوتا ہے، بخلاف اس کے نظام خلافت مین یہ معاہدہ امیر اور رعایا کے درمیان ہوتا ہے، اور بلا واسطہ ہوتا ہے، اول الذکر مین یہ معاہدہ رعایا کے مجموعہ کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ افراد کے ساتھ ثانی الذکر مین یہ رعایا کے مجموعہ اور افراد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، اول مین امیر فرمانروا کی اطاعتِ مطلقہ کا اقرار کرتا ہے، اور فرمانروا اس کے اوپر اپنے اعتماد کا اظہار کرتا ہے، ثانی مین امیر و رعایا دونون فرمانروا کی اطاعت مین ایک دوسرے سے تعاون و اشتراک عمل کا عہد کرتے ہین، پہلے مین امیر فرمانروا (جو انسانون کا اجتماعی ارادہ بلکہ صرف ایک جماعت کا اجتماعی ارادہ ہوتا ہے) کی غیر مشروط اطاعت کا اقرار کرتا ہے، دوسرے مین رعایا امیر کی مشروط اطاعت کا وعدہ کرتی ہے، شرط یہ ہوتی ہے کہ امیر فرمانروائے حقیقی (حق تعالیٰ) کی معصیت کا حکم نہ دے۔ ان فروق کے پیش نظر دونون معاہدون مین یکسانیت کا وہم بھی نہین ہو سکتا۔

ان فروق کی وجہ سے دونون کے اثرات مین بھی زمین آسمان کا فرق ہو جاتا ہے، غیر اسلامی طریق کے اثرات کا تذکرہ ہم اوپر کر آئے ہین، یہان صرف اسلامی طریق کے اثرات کا تذکرہ کافی ہے۔

اسلامی طریق مین امیر کا تعلق براہ راست رعایا کے ساتھ ہونے کی وجہ سے اس کو رعایا کے ساتھ فطرۃً ہمدردی ہوتی ہے، اور وہ خود کو ان کا محتاج سمجھتا ہے، اس لئے ان کے حقوق کی رعایت ہمیشہ ملحوظ رکھتا ہے۔ رعایا چونکہ اس کو اپنا منتخب کیا ہوا سمجھتی ہے۔

اس لئے وہ بھی اس سے ہمدردی اور انس رکھتی ہے، اور اس کے حقوق کا ہمیشہ لحاظ رکھتی ہے اس طرح دونون مین محض فرض شناسی کا خشک تعلق نہین ہوتا ہے، بلکہ محبت و اخلاص کا مستحکم رشتہ قائم ہو جاتا ہے، یورپ کے ڈکٹیٹر، وزراء جمہوریتون کے صدر اور سلطنتون کے بادشاہ اپنی محلسراؤن مین چند منٹ بھی تنہا رہنے کی ہمت نہین کر سکتے، لیکن اسلامی خلیفہ ایک نہایت معمولی جھونپڑے مین تاریک راتون مین تنہا بسر کرتے تھے، اور سینکڑون میل کا سفر ایک خادم کو ساتھ لیکر اونٹ پر سوار ہو کر طے کرتے تھے، وجہ یہی تھی کہ ان کا تعلق عوام الناس کے ساتھ محض قانونی نہ تھا، بلکہ اخلاص اور محبت کا تھا،

رعایا کی اجتماعی اور انفرادی دونون حیثیتون کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے اس معاہدہ کا اثر یہ پڑتا ہے کہ امیر فرد کی آواز کی بھی اتنی ہی وقعت کرتا ہے جتنی جماعت کی آواز کی، وہ طاقت کے آگے نہین جھکتا ہے، بلکہ دلائل کے آگے جھکتا ہے، انفرادی اور اجتماعی مصالح مین توافق پیدا کرنے کی سعی کرتا رہتا ہے، اس طرح اسلامی حکومت مین اجتماعی عدل اور انفرادی عدل دونون پہلو بہ پہلو قائم رہتے ہین، اور دونون مین تصادم کے مواقع تقریباً مفقود ہو جاتے ہین، شہری زندگی بہت زیادہ خوشگوار اور دلچسپ ہوتی ہے، قانون کا حقیقی مقصد پورا ہوتا ہے، چونکہ اس اصول کی بنا پر ہر فرد کو امیر پر اعتراض کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے اس کو ظلم و بے قاعدگی کا موقع نہین ملتا،

اشتراک عمل کا احساس رعایا مین خودداری، ضبط نفس، آزادی، طاقت، ذمہ داری اور احترام قانون کے احساسات پیدا کرتا ہے جو فکر و عقل پر مبنی ہوتے ہین نہ کہ محض وقتی جذبات پر، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین اس اصول کی جانب مندرجہ ذیل عنوان سے توجہ دلائی گئی ہے،

عن عبد الله ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا
كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته فالامام الذى على
الناس راع وهو مسئول عن رعيته
والرجل راع على اهل بيته
وهو مسئول عن رعيته والمرأة
راعية على بيت زوجها و
ولده وهى مسئولة عنهم وعبد
الرجل راع على مال سيده وهو
مسئول عنه الا فكلكم راع وكلكم
مسئول عن رعيته (مشكوة)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہین کہ رسول
اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہوجاؤ تم،
تم مین کا ہر شخص سر ذمہ دار ہے، اور تم مین
سے ہر شخص سے (قیامت کے دن) اس کی
رعیت کے متعلق سوال کیا جائے گا، پس
جو شخص لوگون کا امیر ہے وہ اپنی رعیت کے
متعلق جوابدہ ہوگا، مرد اپنے متعلقین کا
ذمہ دار ہے اور وہ ان کی بابت جوابدہ ہوگا،
عورت اپنے شوہر کی اولاد اور اس کے گھر
کی ذمہ دار ہے اس لیے وہ انکے متعلق جواب
دہ ہوگی، غلام اپنے آقا کے مال کے بارہ مین
ذمہ داری رکھتا ہے، اس لیے وہ اس کے
متعلق جوابدہ ہوگا، خبردار ہوجاؤ تم مین کا
ہر شخص ذمہ دار اور اپنی رعیت کے بارہ مین جوابدہ ہے

(مشکوۃ)

ذمہ داری کی اس وسعت کی وجہ سے جو اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے، اور جو اشتراک عمل کے احساس کا نتیجہ ہے، امیر اور رعیت دونون کا کام بہت آسان ہوجاتا ہے، اور جبر و تشدد کے امکانات بہت کم ہوجاتے ہین،

انسانون کی اطاعت کا غیر مشروط وعدہ غیر اسلامی امیر کے ضمیر و اخلاق کو کچل دیتا ہے، بخلاف اس کے اسلامی امیر اور اس کی رعایا دونون کے ضمیر اور ان کی سیرت اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے

کیونکہ رعایا بھی اطاعت غیر مشروط کا وعدہ نہین کرتی، بلکہ وعدۂ اطاعت اس شرط کے ساتھ مشروط کرتی ہے کہ اس مین حق تعالیٰ کی نافرمانی نہ ہو،

الحاصل اسلامی طریق ان سب معائب سے پاک ہے، جو غیر اسلامی طرق کے لئے لازم ہین، اس کے علاوہ اپنے اندر ایسے فوائد و منافع رکھتا ہے جو کسی غیر اسلامی طریق مین کبھی نہین پائے جا سکتے،

انتخاب انعقاد خلافت کا ایک اہم جزو "انتخاب" بھی ہے جو بیعت کے لئے ضروری ہے، اور بیعت سے پہلے پایا جاتا ہے، گویا بیعت کا پیش خیمہ ہوتا ہے، جبتک یہ نہ ہو اس وقت تک بیعت ہو ہی نہین سکتی، مگر اس سے ہرگز یہ وہم نہ ہونا چاہئے کہ اس مین اور بیعت مین کوئی فرق نہین ہے، یا یہ بیعت سے الگ ہو کر نہین پایا جا سکتا ہے، یہ امر واقعہ کے بالکل خلاف ہے، یہ بیعت سے جداگانہ شئے ہے، اور بیعت کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے، گو بیعت اس کے بغیر نہین پائی جا سکتی،

انتخاب کی حقیقت ہمارے قول کی تصدیق انتخاب کی حقیقت معلوم کرنے کے بعد ہو جائے گی، انتخاب درحقیقت کسی شئے کو ترجیح دینے کا نام ہے، خلیفہ کے انتخاب کا یہ مفہوم ہے کہ ہم نے اس کو منصب خلافت کیلئے دوسرون پر ترجیح دیدی، لیکن محض اس ترجیح سے خلافت نہین منعقد ہو سکتی، جب تک کہ وہ معاہدہ نہ ہو جائے جس کو بیعت کہتے ہین،

حضرت صدیق اکبرؓ کی بیعت کا واقعہ اس امر کا شاہد ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب حضرت موصوف کے ہاتھ پر بیعت کی اس کے بعد بلا کسی اختلاف کے کل مہاجرینؓ و انصارؓ نے آپسے بیعت کر لی، جس کے معنی یہ ہین کہ فاروق اعظمؓ کی بیعت کے بعد فوراً ہی سب نے منصب خلافت کے لئے حضرت صدیق اکبرؓ کا انتخاب کر لیا تھا، اور آپ کو اس منصب کے لئے دوسرون پر ترجیح دیدی، ورنہ وہ اختلاف کرتے، حالانکہ بخاری کی روایت کے بموجب فاروق اعظمؓ کی بیعت کے بعد

شوروشغب ختم ہوگیا اور کسی نے کوئی اختلاف نہیں کیا، اگر اختلاف کیا ہوتا تو منقول ہوتا،[1] مگر محض اس ترجیح انتخاب سے خلافت صدیقی منعقد نہیں ہوگئی بلکہ اس کے لئے مہاجرین وانصار کی بیعت کی ضرورت پڑی اور ان کی بیعت کے بعد آپ خلیفہ ہوئے،

حضرت عثمانؓ کی خلافت کا واقعہ اس سے بھی زیادہ اس امر پر واضح الدلالت ہے، حضرت فاروق اعظمؓ کے واسطہ سے آخر الامر میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ انتخاب خلیفہ کے بارے میں پوری قوم کے وکیل تھے، انہوں نے حضرت عثمانؓ کو اس منصب کے لئے منتخب کیا، مگر منتخب کرنے کے بعد ان سے بیعت بھی کی پھر اور لوگوں نے ان سے بیعت کی، اگر محض انتخاب انعقاد خلافت کے لئے کافی ہوتا تو اس کے بعد بیعت کی حاجت ہی کیا تھی، حضرت عبدالرحمٰنؓ محض یہ اعلان کر دیتے کہ مسلمانو! میں تمہارے اوپر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ مقرر کرتا ہوں، ان واقعات سے صاف ظاہر ہے کہ محض انتخاب تقرر خلیفہ کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کا تقرر اور اس کی خلافت کا انعقاد اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ معینہ شرائط واصول کے ماتحت اسے بیعت نہ کیجائے گذشتہ صفحات میں اسلامی طریق تقرر امیر کے ذیل میں جو حدیث ہم نے سب سے پہلے نقل کی ہے، وہ بھی ہمارے اس دعوی کی تائید کر رہی ہے،

مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ انتخاب کے مسئلہ کو کوئی خاص اہمیت نہیں حاصل ہے، ایسا خیال کرنا سخت غلطی ہے، اس مسئلہ کی اہمیت ظاہر ہے خود بیعت اس پر موقوف ہے جو انعقاد خلافت کا حقیقی ذریعہ ہے، اس کی اہمیت کے پیش نظر ہم اس کو مستقلا ذکر کرتے ہیں،

اس مسئلہ میں اسلامی وغیر اسلامی نقطۂ نظر میں شدید اختلاف ہو، جس کی وجہ سے عملی صورتوں اور ان کے اثرات ونتائج میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، ذیل کے سطور میں ان سب

---

[1] جو اختلاف منقول ہے وہ غیر معتد بہ ہے۔ ۱۲

امور کا تذکرہ کیا جائے گا،

مقصود انتخاب | کسی شخص یا شئے کو ترجیح دینا انتخاب کی حقیقت ہے، لیکن کبھی اس لفظ کا اطلاق اس طریقہ پر بھی کیا جاتا ہے جو اس ترجیح دینے اور چننے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اس دوسرے معنی کے لحاظ سے انتخاب کا مقصد اس باب مین یہ ہوتا ہے کہ ان اشخاص کی رائے معلوم کیجائے جو حق انتخاب رکھتے ہین، یعنی یہ معلوم کیا جائے کہ وہ کس شخص کو منصب خلافت کے لئے ترجیح دیتے ہین، انتخاب کے طریقے متعدد ہو سکتے ہین، لیکن اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب مین مندرجۂ ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے، اگر کسی طریقہ مین یہ اوصاف نہ پائے جائین تو وہ یقیناً غلط ہوگا،

(۱) پہلی چیز جو اس طریقہ مین ہونا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ انتخاب کنندگان اپنی رائے کو آزادی کے ساتھ ظاہر کر سکین یعنی کسی قسم کا دباؤ یا کسی طرح کی لالچ ان کو اپنے ضمیر کے خلاف رائے دینے پر مجبور نہ کرے، ظاہر ہے کہ جبریہ رائے قطعاً ناقابل اعتماد ہے،

(۲) دوسری چیز یہ ہے کہ انتخاب کنندگان کی رائے ذاتی ہو، محض دوسرون کی تقلید کی وجہ سے نہ ہو، اگر ان کی ذاتی رائے نہ ہو تو ان کی رائے معلوم کرنے سے کوئی فائدہ نہین ہے، ایسی صورت مین ان کی رائے قابل شمار نہین ہے، بلکہ ان کی آراء کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص کے سامنے متعدد لاؤڈ اسپیکر رکھے ہون وہ کبھی ایک کو منہ کے سامنے کر کے گفتگو کرتا ہو، کبھی دوسرے کو اسی طرح وہ محض اس شخص کی رائے کو نقل کرتے ہین جس کی وہ تقلید کرتے ہین نہ کہ اپنی ذاتی رائے کا اظہار ایسی آراء سے نہ تو درحقیقت آراء کی تعداد بڑھتی ہے نہ ان کی قوت مین اضافہ ہوتا ہے بلکہ محض جماعت کی قوت مین اضافہ محسوس ہوتا ہے، وہ بھی قابل اعتبار نہین ہوتا، اس لئے کہ وہ کسی مضبوط بنیاد پر نہین قائم ہوتا، بلکہ محض تقلید کی کمزور بنیاد پر

قائم ہوتا ہے، اور اس عقیدت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے، جو متبوع کے ساتھ ان مقلدین وتابعین کو ہوتی ہے، ایسی جماعت کی رائے سے خلیفہ کو کوئی قوت نہین حاصل ہو سکتی، اگر ان کی عقیدت متبوع کے ساتھ زائل ہو جائے تو ان کی رائے بھی ختم ہو جاتی ہے، اور خلیفہ ان کی تائید سے محروم ہو جاتا ہے، یہی نہین بلکہ خلیفہ کو ان لوگون کے متبوع کا دست نگر رہنا پڑتا ہے، اور اگر وہ آنکھین پھیرے تو خلیفہ کی قوت کمزور ہو جاتی ہے، اس طرح امیر ایک پارٹی کا ساختہ ہو جاتا ہے، حالانکہ امیر کو اس سے بالاتر ہونا چاہئے،

صحیح طریق انتخاب وہی ہو سکتا ہے جس مین ان دو امور کی رعایت بقدر امکان رکھی گئی ہو، یعنی نفس طریق مین کوئی ایسی کمزوری نہ ہو جو ان اوصاف کے زوال کا سبب بن جائے، یہ دوسری بات ہے کہ باوجود امکانی رعایت کے یہ اوصاف اس مین نہ پائے جائین، مثلاً رائے دہندگان کسی خوف یا لالچ کی وجہ سے رائے دین یا کسی کی تقلید کرلین، مگر طریقہ مین اس قسم کی کوئی خرابی نہ ہونا چاہئے،

طرق انتخاب مندرجۂ بالا دونون اصول صحیح اور غیر صحیح طریق انتخاب کے لئے ہم کو معیار کا کام دینگے، آیندہ سطور مین ہم انتخاب کے اسلامی وغیر اسلامی طریقون کو اس معیار پر پرکھ کر دکھائینگے کہ کون صحیح ہے، اور کون غلط،

غیر اسلامی طرق انتخاب امیر کے دو غیر اسلامی طریقے اس وقت دنیا مین رائج ہین، پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ عوام الناس کے نمایندگان کی مجلس کثرت رائے سے امیر کا انتخاب کرتی ہے، یہی طریقہ دنیا کے اکثر ممالک مین رائج ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ عوام الناس براہ راست امیر کا انتخاب کرتے ہین، یہ انتخاب بھی کثرت رائے سے ہوتا ہے، یہ طریقہ بھی بعض مقامات مین مروج ہے، جن ممالک مین قدیم طرز کی شخصی وخاندانی حکومتین قائم ہین ان مین انتخاب

کی کوئی حاجت ہی نہین ہوتی ان سے یہان کوئی بحث نہین ہے، اول الذکر طریقہ اسلامی طریق سے بنسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہے، لیکن پھر بھی دونون مین اختلاف ہے، دوسرا طریقہ اسلامی طریقہ سے اور بھی زیادہ مختلف ہے، اسلام نے جو طریقہ تجویز کیا ہے، وہ بالکل نیا ہے، اور دونون کے معائب سے پاک ہے، اول الذکر طریقہ مین بڑی کمزوری یہ ہے کہ یہ دو متضاد چیزون سے مرکب ہے، نمایندگان عوام کی یہ جماعت مجموعی حیثیت سے امیر کو منتخب کرتی ہے، اس طرح ایک طرف تو وہ امیر کا تعلق عوام الناس کے ساتھ قائم کرتی ہے، یعنی امیر کو ان کے اوپر تسلط اور اقتدار عطا کرتی ہے، اور دوسری طرف خود واسطہ بن کر عوام سے اس کا تعلق منقطع کر دیتی ہے، امیر کو اس کی آڑ مین عوام پر ظلم وستم کا خوب موقع ملجاتا ہے، یورپ اور خود ہندوستان مین اس قسم کے مظالم کے نمونے بکثرت دیکھے جاتے ہین، اس توسط کی وجہ سے یہ نمایندگان بھی امیر کے اقتدار مین سے کچھ حصہ پاتے ہین، دوسری طرف امیر بھی ان کا کسی نہ کسی حد تک محتاج ہوتا ہی، اس دو طرفہ احتیاج اور لالچ کی وجہ سے ان نمایندگان کی رائے آزاد نہین رہ سکتی، وہ ہمیشہ ایسے شخص کو امیر بنانا چاہتے ہین جو عام پبلک سے زیادہ ان کے لئے نافع ہو، وہ ایسے امیر کے ذریعہ سے ناجائز منافع حاصل کرتے ہین اور اس کے بقا کی کوشش کرتے ہین، خواہ وہ پبلک کے لئے انتہائی مضرت رسان کیون نہ ہون، اس قسم کی نفع بازی کے نمونے بھی بکثرت دیکھے جاتے ہین، یورپ مین بھی اور ایشیا مین بھی، دور کی بات پھر بھی دور کی ہے، ہندوستان کے بلدیات ہی کی حالت دیکھ لیجائے تو اس گلستان کی بہار کا اندازہ ہوسکتا ہے،

جماعت بندی اور اس کے بعد جماعتی بنیادون پر انتخاب یہ دونون چیزین اس قسم کی حکومتوں کے لئے لازم ہین، ایسی حالت مین اس طریق انتخاب کے مقاصد اور بھی ترقی کر جاتے ہین، جماعت کا کوئی فرد آزادانہ رائے نہین رکھتا ہے، اس کا زاویۂ نظر تنگ سے تنگ تر ہوجاتا ہی،

وہ صرف اپنی پارٹی کی منفعت کا لحاظ کرکے امیر کا انتخاب کرتا ہے پھر اگر پارٹی کے کسی فرد کی رائے اس انتخاب کے خلاف بھی ہوتی ہے تو وہ اس کا اظہار نہین کرسکتا، کیونکہ یہ امر جماعتی نظم (پارٹی ڈسپلن) کے خلاف ہوتا ہے، گویا اس کی یہ رائے محض تقلیدی اور جبری ہوتی ہے اسکی ذاتی نہین ہوتی،

ان نمایندگان کے لیے کسی مخصوص اہلیت کی شرط نہین ہوتی، نہ انتخاب امیر کی ذمہ داری برداشت کرنے کے لئے ان کی کوئی خاص تربیت وتعلیم ہوتی ہے، ان کے لئے محض اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ زیادہ ووٹ لاسکین، عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ قابل اشخاص کے ساتھ بعض نالائق مگر چالاک وفریب کار اشخاص بھی پبلک کو فریب دیکر یا اپنی دولت سے ناجائز فائدہ اٹھاکر محض جاہ واقتدار کی لالچ مین ان ایوانات تک پہونچ جاتے ہین، یہ لوگ نہ کچھ سمجھتے ہین نہ سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہین، بلکہ محض تقلیدی رائے رکھتے ہین، چنانچہ امیر کے انتخاب مین بھی بغیر کچھ سمجھے ہوئے ہاتھ اٹھادیتے ہین، اسی طرح یہ بھی عام طور پر ہوتا ہے کہ بعض قابل اور چالاک اشخاص کوشش کرکے اپنے ساتھ بہت سے ایسے اشخاص کو ایوان مین لے جاتے ہین، جو محض ان کی ہان مین ہان ملاتے رہین، یہ اشخاص عقل وفہم سے بیگانہ ہوتے ہین، اور انکی رائے بھی محض کورانہ تقلید پر مبنی ہوتی ہے،

موخر الذکر طریق مین یہ مفاسد اور بھی شدید ہوجاتے ہین، عوام الناس کی ذہنیت طبعاً مقلدانہ ہوتی ہے، خصوصاً ان معاملات مین جن کا ان پر براہ راست کوئی اثر نہ پڑتا ہو، یاکم ازکم وہ اس کا براہ راست اثر محسوس نہ کرتے ہون، یہ ایک طبعی قاعدہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کا ایک رخ متعین کرلیتا ہے، اور اسی رخ پر زیادہ توجہ صرف کرتا ہے، بقیہ امور کی طرف اسکی توجہ بہت کم ہوتی ہے، تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس تخصیص مین بھی ترقی ہوتی رہتی ہے، ایک تاجر

تجارت پیشہ آدمی اولین توجہ تجارت پر صرف کرتا ہے، اس کے بعد دوسرے امور کی طرف متوجہ ہوتا ہے، یہ ثانوی توجہ اول کی بنسبت بہت ضعیف ہوتی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو زندگی کے مختلف شعبون مین ترقی مشکل ہے، ایسی حالت مین عوام کی سیاسی رائے پر عموماً وہ لوگ حاوی ہوجاتے ہین، جو سیاسیات و اجتماعیات ہی مین اپنی عمر صرف کرتے ہین، اور اپنی زندگی کا یہی رخ متعین کر لیتے ہین، عوام ان کی تقلید کرتے ہین، وہ اگر رائے قائم بھی کرنا چاہتے ہین تو اس کے لئے فرصت اور موقع نہین پاتے، مجبوراً وہ تقلید کی طرف آجاتے ہین، اندرین حالات تقرر و انتخاب امیر کے اہم مسئلہ مین عوام الناس کوئی خاص رائے نہین رکھتے، بلکہ اپنے زعماء کی رائے کی تقلید کرتے ہین، اس لئے ان کی رائے کوئی وزن نہین رکھتی، خصوصاً اس وجہ سے کہ ان کو براہ راست امیر سے کوئی واسطہ نہین ہوتا، بلکہ اس کے ماتحت حکام سے واسطہ ہوتا ہے، بنا برین ان کو امیر کے تقرر سے وہ دلچسپی نہین ہوتی جو انتخاب کنندگان کو ہونا چاہئے، بالکل اسی طرح جس طرح مجلس نمایندگان کے انتخاب سے جمہوریتون مین عوام کو دلچسپی نہین ہوتی، مثال کے لئے انگلستان کے مختلف انتخابات کے چند سالہ اعداد و شمار ملاحظہ ہون، جس سے معلوم ہوگا کہ رائے دہندگان کی بہت ہی کم تعداد پولنگ اسٹیشن پر پہونچتی ہے، جو تعداد وہان پہونچتی ہے، اس مین سے بھی ایک معتد بہ تعداد لاپروائی کی وجہ سے بعض ایسی غلطیان کر بیٹھتی ہے، جس سے اس کا ووٹ کالعدم ہوجاتا ہے،[1] علاوہ برین عوام کی رائے عموماً جذباتی ہوتی ہے، اور وہ سیاسیات کے اس حصہ کے ساتھ زیادہ دلچسپی رکھتے ہین جس کا تعلق براہ راست ان کے ساتھ ہوتا ہے، اسی کی رعایت کرتے ہین اور اسی کی بنا پر جذبات سے مغلوب ہو کر رائے قائم کرتے ہین، بشرطیکہ وہ کوئی ذاتی رائے قائم کرین، اس تنگ زاویۂ نگاہ سے وہ امیر کی پوزیشن کو دیکھنا چاہتے ہین جو اس سے کہین

---

[1] حوالہ و تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Future of Democracy مصنفہ Ramsay Muir مطبوعہ ۱۹۳۹ء

بلند ہوتی ہے، اور اس سے کہین زیادہ وسیع زاویہ نظر کا مطالبہ کرتی ہے، اس تنگ نظری کی بنیاد عموماً خود غرضی پر قائم ہوتی ہے، یہ خود غرضی کسی نہ کسی حد تک عوام الناس کے لئے جبری بھی ہوتی ہے، انکی زندگی کا رخ ہی اس قدر وسیع نہین ہوتا جو ان کو اس قسم کی خود غرضی سے بھی بالاتر کر دے، اس کے لئے وہ معذور ضرور ہوتے ہین، لیکن اس کے یہ معنی نہین ہین کہ انتخاب امیر کے اہم مسئلہ مین بھی اس کو صحیح سمجھ لیا جائے، اور اس کے بنیاد پر امارت کی عمارت قائم کیجائے، اس تنگ بنیاد پر یہ وسیع عمارت ہرگز نہین تعمیر ہو سکتی، ایسا کرنا عقل و خرد پر ظلم اور آزادی و انصاف کا خون کرنا ہے،

اسلامی طریقہ | اسلام نے انتخاب کے بارہ مین ایک بالکل جداگانہ طریقہ اختیار کیا ہے، وہ بیعت کی طرح انتخاب خلیفہ کا معاملہ بھی علماء دین اور ارباب حل وعقد کے ہاتھ مین دیتا ہے، ارباب حل وعقد ہی امیر کا انتخاب بھی کر سکتے ہین، اور وہی بیعت کرکے اس کی تکمیل بھی کر سکتے ہین، دلائل بیعت کے مسئلہ مین گذر چکے ہین وہی اس اصول کے ثبوت مین بھی پیش کئے جا سکتے ہین، تاہم اس واقعہ کا تذکرہ خالی از فائدہ نہین ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انتخاب خلیفہ کا مسئلہ درپیش ہوا تو صرف مہاجرین و انصار نے اس انتخاب مین حصہ لیا، صحابہؓ کثیرین کو نہ تو اس کی دعوت دی گئی نہ انھون نے بحث مین حصہ لیا[۱]، لیکن یہ ارباب حل وعقد یا نمایندگان عامۃ المسلمین اس معنی کے لحاظ سے عوام الناس کے نمایندے نہین ہوتے کہ وہ عوام کے منتخب کئے ہوئے ہین، بلکہ اس معنی کے لحاظ سے نمایندے ہوتے ہین کہ قانون اسلامی نے ان کو مسلمانون کی مرضی کا ترجمان اور ان کی رائے کا مصلح بتایا ہے ان کو عوام منتخب کرکے نہین بھیجتے بلکہ وہ خود بخود قانونی طور پر ان کے نمایندے، زعیم اور لیڈر بن جاتے ہین،

---

[۱] بخاری و مسلم،

وہ اپنی ذاتی رائے رکھتے ہین ، اور عوام یا کسی دوسرے کی رائے کے تابع نہین ہوتے، وہ عوام سے ہی
صرف تعلق ہی نہین رکھتے بلکہ خود عوام مین سے ہوتے ہین ، یعنی ان کو عوام الناس پر جو فوقیت ہوتی
ہے محض انکی اہلیت ، صلاحیت ، علم و قابلیت کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ جاہ و اقتدار یا مال و دولت کی بنا پر، ان کے مفاد
عوام الناس کے مفاد سے جدا نہین ہوتے بلکہ عوام ہی کے فائدہ مین انکا فائدہ بھی مضمر ہوتا ہے، اس وجہ سے یہ عوام الناس کے
مفاد سے بے اعتنائی نہین برت سکتے ، نہ یہ خود غرض ہو سکتے ہین کیونکہ امیر کا تعلق انکے ہر فرد سے اسکی انفرادی حیثیت کی بنا پر
ہوتا ہے نہ کہ کل افراد سے بحیثیت مجموعی ، اجتماعی حیثیت سے تو اس قسم کا مجموعہ عام پبلک سے ایک جداگانہ ہستی رکھ سکتا ہے،
لیکن انفرادی حیثیت مین اس کے افراد عام اشخاص سے جدا نہین ہو سکتے ، اس بنا پر یہ اشخاص
امیر کے اقتدار مین حصہ دار نہین ہو سکتے نہ اس کی خواہش کر سکتے ہین ، جو اقتدار ان کا حصہ ہوتا ہے،
وہ ان کو پیشتر ہی حاصل ہوتا ہے ، اس مین ان کو امیر کی اعانت و امداد کی کوئی احتیاج نہین ہوتی ،
وہ ان کے علم و تقوی اور ان کی اعلی ذہنی و علمی صلاحیتون کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ ووٹون کی تعداد یا
عوام الناس کے انتخاب کے بنا پر ، یہ اقتدار قانونی ہوتا ہے ، امیر نہ تو اسے ختم کر سکتا ہے ، نہ اس مین
اضافہ کر سکتا ہے ، ان وجوہ سے ان کی رائے پر اقتدار کی لالچ اور خواہش اثر انداز نہین ہوتی نہ
اس مین کمی کا خوف ان کے دل مین پیدا ہوتا ہے ، مزید برآن ارباب حل و عقد کی یہ جماعت
امیر کا تعلق بلا واسطہ اور براہ راست عوام کے ساتھ قائم کر دیتی ہے ، اس تعلق مین وہ خود واسطہ
نہین بنتی ، بلکہ اپنے ساتھ امیر کا تعلق قائم کرتے وقت وہ بھی عوام ہی کی صف مین کھڑی ہوتی
ہے ، اس لئے کہ یہ جماعت اس معنی کے لحاظ سے عوام کی نمائندہ نہین ہوتی ہے ، جس کے لحاظ
سے غیر اسلامی حکومتون مین ایسی جماعتون یا اشخاص کو نمایندگی حاصل ہوتی ہے ، یعنی یہ عوام
کے خیالات کی ترجمان نہین ہوتی ہے ، بلکہ عوام کے فوائد اسلامی نظام اور ان تعلقات کی نگران
ہوتی ہے ، جو خلیفہ کو جمہور مسلمین کے ساتھ حاصل ہوتے ہین ، جن کے ذمہ مین اس جماعت کے

افراد بھی شامل ہوتے ہین۔ ان تعلقات کے لحاظ سے جمہور مسلمین مین اور اس مین کوئی تفاوت نہین تا یعنی امیر کا تعلق دونون کے ساتھ بالکل مساوی ہوتا ہے، اس کا معاہدہ جس طرح جمہور مسلمین کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح ان افراد کے ساتھ بھی ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی معاہدہ دونون کو حاوی ہوتا ہے،

اس جماعت کے ہر فرد کے لئے اسلام نے ایک مخصوص اہلیت کی شرط لگائی ہے، یعنی ان کے لئے علمی و ذہنی تفوق ضروری ہے، یہی نہین بلکہ عملی و اخلاقی برتری بھی لازم ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات مین معلوم ہو چکا ہے، اور آئندہ بھی اس کے متعلق مزید گفتگو کی جائیگی، ایسی صورت مین اس کا بہت کم امکان ہے کہ ان کی رائے کورانہ تقلید پر مبنی ہو، صاحبان علم و فضل تقلید کے عادی نہین ہوتے اور ان کی ذہنیت مقلدانہ نہین ہوتی، یہ جماعت ماہرین فن کی جماعت ہوتی ہے جو اس نظام سے گہری واقفیت رکھتی ہے، جسے چلانے کے لئے اسے آدمی کا انتخاب کرنا ہے، اس نظام سے گہری واقفیت اور اس کا عملی تجربہ رکھنے والے اشخاص ہی صحیح طور پر اور آسانی کے ساتھ ایسے شخص کا انتخاب کر سکتے ہین جو اس نظام سے مناسبت اور اسکو چلانے کی صلاحیت رکھتا ہو، وہ اشخاص جو اس نظام سے گہری واقفیت یا اس کا عملی تجربہ نہین رکھتے اس کام کو صحیح طور پر اور آسانی سے ہرگز نہین انجام دے سکتے، وہ صرف ظاہری مفاد کا لحاظ کرتے ہین، اور بیشتر جذبات کی بنیاد پر رائے قائم کرتے ہین کوئی نظام اگر اچھا ہے تو یقیناً مفید ہوگا، لیکن اس کا قیام اور اس کی بقا اسی وقت ممکن ہے، جبکہ اس کے چلانے والے اس سے مناسبت رکھتے ہون، خواہ وہ چلانے والے عام پبلک کی مرضی کے مطابق ہون یا نہ ہون، نظام کے افادہ کے لئے اس کے چلانے والے کا پسندیدۂ عوام ہونا ضروری نہین، ہان یہ ضروری ہے کہ وہ شخص اس نظام سے مناسبت رکھتا ہو، یعنی اس کو صحیح طور پر چلائے، اس مناسبت کا اندازہ وہ مبصرین ہی کر سکتے ہین جو اس نظام کے ماہر ہین نہ کہ عوام الناس، اسلام نے انتخاب

خلیفہ مین عوام کی مرضی کا لحاظ کیا ہے، مگر وہ محض فتنہ سے بچنے کے لئے نہ کہ اس لئے کہ عوام کی مرضی بھی درحقیقت خلیفہ کے صحیح انتخاب پر کچھ اثر ڈالتی ہے، غیر اسلامی حکومتون مین عوام الناس کی مرضی کا لحاظ اس لیئے زیادہ کیا جاتا ہے کہ وہان کوئی مضبوط اور اصولی نظام ہی نہین ہوتا ہے، بلکہ اس کے بجائے محض یہ مقصود ہوتا ہے کہ کسی طرح جماعت مین پراگندگی نہ پیدا ہو، خواہ غلط اصول پر یا صحیح اصول پر، عقلی بنیاد نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً ان کو یہ اجتماع جذبات اور خواہشون کی بنیاد پر قائم کرنا پڑتا ہے،

فرق گذشتہ سطور مین انتخاب کے اسلامی و غیر اسلامی طرق دونون کی توضیح کیجا چکی ہے، یہ بھی واضح کیا جاچکا ہے کہ اسلامی طریقہ مین کیا محاسن ہین اور غیر اسلامی طریقہ مین کیا معائب ہین، اس سے دونون کا فرق بھی واضح ہوگیا، لیکن مزید توضیح کے لیئے ذیل مین ہم دونون کے فرق کو مکرر ذکر کرتے ہین،

غیر اسلامی طریق مین انتخاب امیر کا کام یا تو عوام الناس انجام دیتے ہین یا وہ جماعت بحیثیت مجموعی انجام دیتی ہے جو عوام کی منتخب کی ہوئی ہوتی ہے، بخلاف اس کے اسلامی طریقہ یہ ہے کہ انتخاب امیر کا کام نہ تو عوام کے ہاتھ مین ہوتا ہے نہ عوام کی منتخب کی ہوئی کسی جماعت کے اختیار مین، بلکہ اس جماعت کے ہاتھ مین ہوتا ہے جو اپنے علم و عمل کی بنا پر عوام الناس پر نفسیاتی فوقیت و برتری اور اثر رکھتی ہے، اول الذکر مین امیر کا انتخاب عوام کی بالواسطہ یا بلاواسطہ مرضی و پسندیدگی پر موقوف ہوتا ہے، لیکن ثانی الذکر مین عوام الناس کی مرضی انتخاب کا موقوف علیہ نہین ہے بلکہ اس کا موقوف علیہ ارباب علم و فضل کی رائے ہے، اول مین انتخاب کنندگان کے لیئے کسی خاص اہلیت کی شرط نہین ہے، بلکہ ان کا خود عوام مین سے یا عوام کا منتخب کیا ہونا کافی ہے، لیکن اسلام مین ان کے لئے ایک مخصوص اہلیت و صلاحیت کا

اہل ہونا ضروری ہے، جس کے بغیر ان کو انتخاب مین حصہ لینے کا کوئی حق نہین ہوتا، خواہ عوام
مین وہ کتنے ہی مقبول کیون نہ ہون، یہ فروق اصولی وبنیادی حیثیت رکھتے ہین، جن کے دیکھنے سے
معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ مین دونون مین جو اتحاد نظر آتا ہے وہ بالکل ظاہری اور سطحی ہے،
درحقیقت دونون طریقون مین بعد المشرقین ہے، لیکن ان اختلافات سے عام طور پر لوگ بے خبر ہین،

طریق رائے دہی

انتخاب کے اصولی مباحث کو طے کرنے کے بعد طریق رائے دہی کا مسئلہ زیر بحث
آتا ہے جو ضروری بھی ہے اور مفید بھی، رائے دہی کے عقلاً دو طریقے ہو سکتے ہین، علانیہ رائے دہی
اور خفیہ رائے دہی، علانیہ سے یہ مراد ہے کہ رائے دہندگان ایک دوسرے کے سامنے خلیفہ
کی مخالفت یا موافقت مین رائے دین، خفیہ رائے دہی اس کے برخلاف ہے، یعنی ہر شخص
عام رائے دہندگان سے پوشیدہ اپنی رائے پیش کرے، خیر القرون مین انتخاب خلیفہ کے بارے مین
خفیہ رائے دہی کی کوئی نظیر نہین ملتی، خلفاء اربعہ حضرت حسنؓ حضرت معاویہؓ ان سب کا
انتخاب علی الاعلان ہوا تھا، اگرچہ شرعاً اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہین معلوم ہوتی لیکن عقلاً
اس مسئلہ مین خفیہ رائے دہی بے سود معلوم ہوتی ہے، جن لوگون مین اتنی اخلاقی جرأت نہ ہو کہ
وہ اپنی رائے کا اظہار علی رؤس الاشہاد کر سکین، ان کی قوت نظام خلافت کو کیا فائدہ
پہونچا سکتی ہے، اور وہ خلیفہ کی نگرانی کیسے کر سکتے ہین، بعض طریقے ایسے بھی نکل سکتے ہین
جو اخفاء و اعلان دونون سے مرکب ہونگے، مثلاً کل رائے دہندگان اپنی رائے تحریر کرکے
ایک ایک شخص کو دیدین اور وہ شخص ایک مجلس مین سب کو بٹھا کر ہر ایک کی رائے سے
دوسرے کو مطلع کردے، یعنی یہ بتادے کہ فلان شخص کی یہ رائے ہے اور سب اس کا اقرار
کرین، اس صورت کا حکم ظاہر ہے، امر خلافت مین اس کی تاثیر اعلان کے بعد ہی ظاہر ہوگی،
تاہم اس طریقہ کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہین نظر آتی ہے۔

ایک مسئلہ اور بھی یہان قابل ذکر ہے، آج کل انتخاب کا جو طریقہ رائج ہے یعنی مختلف حلقہ ہائے انتخاب قائم کرکے پولنگ اسٹیشن بنائے جاتے ہین، جہان جاکر رائے دہندگان تحریری طور پر یا زبانی اپنی رائے کا اظہار کرتے ہین، یہ طریقہ انتخاب خلیفہ کے بارے مین اسلامی نقطۂ نظر سے جائز ہے یا نہین ؟ یہ مسئلہ درحقیقت دو سوالون سے مرکب ہے، پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ پولنگ آفیسر مقرر کرکے اس کو رائے شماری کا اختیار دینا اور اس کی رائے پر اعتماد کرنا جائز ہے، یا نہین، پھر یہ کہ بصورت جواز اس کا تقرر کون کرے گا ان سوالات سے تو ہم آگے بحث کرینگے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تحریری رائے دہی جائز ہے یا نہین ؟ اور اس تحریر پر کس حد تک اعتماد ہو سکتا ہے ؟ ان سوالات پر ہم یہان بحث کرتے ہین، یہ ظاہر ہے کہ تحریر اظہار خیالات کا اسی طرح ذریعہ ہے، جس طرح تقریر، اس لئے اگر علی الاعلان تحریر لکھی جائے تو اس مین اور زبانی گفتگو مین کوئی فرق نہین کیا جاسکتا، جس طرح وہ جائز ہے اسی طرح یہ بھی جائز ہے، افتا کا مسئلہ اس کی نظیر بن سکتا ہے، مفتی بھی اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے اور شرعاً اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی رائے تحریری طور پر ظاہر کرے، البتہ اگر تحریر کا مقصد اخفا ہو یا تحریر مخفی طور پر لکھی گئی ہو تو بعینہٖ وہی صورت ہے جو پہلے گذر چکی ہے، غرض تحریر و تقریر خود مقصود بالذات نہین ہین بلکہ تابع مقصود یعنی اظہار رائے کے ذرائع ہین، اگر یہ اس کے وجود کے لئے ذریعہ بن سکتے ہین تو ان مین کوئی فرق و امتیاز نہین ہے بشرطیکہ یہ وجود شرعاً معتبر ہو، یعنی شرعی طور پر اس رائے کا اثر انعقاد خلافت پر تسلیم کیا جاتا ہو تحریری بیعت کے لئے جواز کے لئے یہ سند کافی ہے کہ حضرت عبد اللہ رضؓ ابن عمرؓ نے عبد الملک سے بیعت تحریری کی تھی، بخاری نے اس کی تصریح کی ہے،

تلخیص کلام | انعقاد خلافت کے طریق کے متعلق ہم نے جو کچھ پچھلے صفحات مین بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ بحث و تحقیق کو چھوڑ کر یہ ہے کہ اسلام مین خلافت کا انعقاد بیعت و انتخاب کے ذریعہ

ہوتا ہے، یعنی ارباب حل وعقد علمائے دین اور زعمائے ملت کی ایک ایسی تعداد جو اتنی بڑی جماعت مسلمین پر نفسیاتی اثر رکھتی ہو جس کی اطاعت سے خلیفہ کو امور خلافت کی انجام دہی کے لئے مطلوبہ اقتدار قوت حاصل ہو سکے، خلیفہ کا انتخاب کرے اور اس سے بیعت کرے، گویا انعقاد خلیفہ کے لئے مندرجۂ ذیل شرائط ہیں،

(۱) بیعت (۲) بیعت کرنے والوں کا ارباب حل وعقد و علمائے دین میں سے ہونا (۳) ان کی تعداد اور پوزیشن کا ایسا ہونا کہ عام مسلمانوں کی ایک کثیر جماعت ان کی اتباع کرے، انتخاب چونکہ بیعت کے لئے لازم ہے، اس لئے اس کو علیحدہ شرط کے طور پر ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہوا جب ان شرائط کے ماتحت کسی خلیفہ کا انتخاب ہو جائے تو کل مسلمانوں پر اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے، اور اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے،

حقیقت وصورت | اس موقع پر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ انعقاد خلافت کے لئے بیعت واحد ذریعہ ہے مگر دوسرے اعمال کی طرح اس کی بھی ایک حقیقت ہے اور ایک صورت، اس کی حقیقت تو ہے کہ یہ ایک اقرار و عہد ہے جو خلیفہ اور مسلمانوں کے درمیان ہوتا ہے، مگر اس کی صورت جو خیر القرون میں اور اس کے بعد بھی مروج رہی ہے وہ یہ ہے کہ یہ اقرار ہاتھ پر ہاتھ مار کر کیا جائے حضرت فاروق اعظمؓ کی زبانی بیعت صدیقیؓ کی کیفیت منقول ہے،

فقلت ابسط یدک یا ابابکر	(حضرت عمرؓ فرماتے ہیں) پس میں نے کہا کہ
فبایعتہ. وبایعہ المہاجرون	ابو بکرؓ اپنا ہاتھ پھیلائیے میں نے ان سے
(بخاری)	بیعت کی اور مہاجرین نے بیعت کی،

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ طریقہ منقول ہے، لیکن امر خلافت میں اس صورت کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ حقیقت کا یعنی عہد و اقرار کا پایا جانا ضروری شرط ہے،

اسی طرح انتخاب کی بھی حقیقت ترجیح ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ رائے دہندہ اس امر کا اظہار تحریراً یا تقریراً کرے کہ مین فلان شخص کو امر خلافت کے لئے مناسب سمجھتا ہون اس مین بھی شرعاً اس کی حقیقت مطلوب ہو، نہ کہ صورت، اس کی حقیقت مستقلاً بھی پائی جاسکتی ہے، اور ضمناً بھی، مثلاً بیعت کے ضمن مین لازماً و دائماً پائی جاتی ہے، انعقاد خلافت کے لئے محض اس کی حقیقت شرط ہے، صورت پائی جائے یا نہ پائی جائے، ان دونون امور کا پیش نظر رکھنا آئندہ مباحث کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے،

انعقاد خلافت کے دوسرے طریقے

انعقاد خلافت کا حقیقی اور واحد طریقہ یہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، یعنی بیعت ارباب حل وعقد، مگر بعض دوسرے طریقے بھی علما نے ذکر کئے ہین، جن سے بعض ایسے خلفا کی بیعت منعقد ہوئی ہے جو باجماع اہلسنت خلفاے برحق تھے، ہمارے نزدیک ان طریقون کو مستقل طرق قرار دینا صحیح نہین ہے، بلکہ وہ سب اسی طریقہ کی طرف رجوع کرتے ہین اور اسی کے ذیل مین داخل ہین، چنانچہ آئندہ سطور سے معلوم ہوگا،

استخلاف

استخلاف کے معنی ہین خلیفہ بنانا، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک خلیفہ عادل اپنی زندگی مین کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کردے، یعنی اس امر کا اعلان کردے کہ میرے بعد یہ شخص خلیفہ ہوگا، کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی خلافت اسی طریقہ سے منعقد ہوئی یعنی حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بستر علالت پر ان کو اپنا جانشین مقرر کردیا تھا، وفات صدیق اکبرؓ کے بعد حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا اور فرمایا،

ایها الناس انی لاعلمکم من نفسی شیئاً تجهلونه انا عمر ولم احرص علی امرکم ولکن المتوفی اوصی

اے لوگو بے شک مین تم سے زیادہ اپنے نفس سے واقف ہون، مین عمر ہون، اور تم پر حکومت کی مین نے کبھی خواہش

الی بذالک فی اللہ اللھم لا اذالک
ولیس اجعل الامانۃ الی احد لیس
لھا باھل ولکن اجعلھا الی
من تکون رغبتہ الی التوقیر
للمسلمین اولئک احق بھم
ممن سواھم

(موطاے امام مالک)

نہین کی لیکن متوفی (حضرت ابو بکرؓ) نے
مجھکو اس کی وصیت کی ہے (یعنی امور خلافت
سنبھالنے کی) اور اللہ تعالی نے ان کے
دلمین یہ بات ڈالی تھی اور مین اپنی امانت
(یعنی خلافت جو حضرت ابو بکرؓ نے ان کے
سپرد کی تھی) کسی ایسے شخص کو نہ دونگا جو
اس کا اہل نہ ہو، لیکن (یہ امانت) مین
اس شخص کو دینے کے لئے تیار ہون جس کی
رغبت مسلمانون کی عزت بڑھانے کی طرف ہو
ایسے ہی اشخاص (خلافت کے) دوسرون
کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہین،

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی خلافت بطریق استخلاف واقع ہوئی تھی، لیکن یہ استنباط محض ظاہری ہے، درحقیقت یہی روایت اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ کی خلافت بھی بیعت ہی سے منعقد ہوئی تھی، اور حضرت ابو بکرؓ کا استخلاف انعقاد خلافت فاروقی کا حقیقی سبب نہین تھا، فاروق اعظمؓ کا یہ فرمانا کہ مین یہ امانت نااہل کو نہین دینا چاہتا مگر اہل کو دینے پر تیار ہون، صاف طور پر اس امر کو بتا رہا ہے کہ وہ اس عہدہ پر فائز ہونے کے لئے عام ارباب حل وعقد کی رائے دریافت فرما رہے ہین، مجمع کا جس مین (اکابر صحابہ تھے) سکوت اور عدم اختلاف درحقیقت بیعت کے مرادف تھا، گو صورت بیعت نہین پائی گئی لیکن اس کی حقیقت پائی گئی، اور اعتبار حقیقت بیعت کا ہے نہ کہ صورت کا جیسا کہ گذر چکا ہے،

علاوہ بریں حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے اپنی حیات ہی میں اکابر صحابہ رضؓ سے اس استخلاف کے متعلق مشورہ کیا تھا، اور اس مشورہ ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ارباب حل وعقد یعنی مہاجرین و انصار کو اپنی حیات ہی میں اپنے ارادے سے مطلع فرما کر ان کی متفقہ رضامندی حاصل کر لی تھی[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف در اصل ایک قسم کی سفارش ہے جو بالکل مساوی صلاحیت رکھنے والے اشخاص میں سے کسی کے لئے وجہ ترجیح تو بن سکتی ہے۔ لیکن انعقاد خلافت کا حقیقی سبب نہیں بن سکتی، نہ اس کے لئے کافی ہو سکتی ہے، اس کا حقیقی سبب صرف بیعت ہو سکتی ہے[2]

شوریٰ | انعقاد خلافت کا ایک طریقہ شوریٰ کو بیان کیا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ خلیفہ عادل یہ وصیت کرے کہ میرے بعد اس جماعت (جس جماعت کو وہ منتخب کرے) میں سے اس شخص کو خلیفہ بنانا جس کو اہل شوریٰ منتخب کریں، ایسی صورت میں قوم کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ خلیفہ کے انتقال کے بعد ان میں سے کسی شخص کو خلیفہ بنائیں، سند یہ ہے کہ حضرت عثمان رضؓ کی خلافت اسی طرح منعقد ہوئی۔ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے، پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے کہ خلافت عثمانی بھی بیعت کے ذریعہ سے منعقد ہوئی تھی، نہ محض حضرت عمر رضؓ کی وصیت یا حضرت عبدالرحمن رضؓ بن عوف کے انتخاب کی وجہ سے بلکہ وہاں تو حقیقت بیعت کے ساتھ صورت بیعت بھی پائی گئی تھی، خلیفہ سابق کی وصیت ضرور قابل لحاظ ہے اور خلیفہ کے لئے وجہ ترجیح بھی بن سکتی ہے، اس لئے کہ وہ ایک ماہر فن کی رائے ہے جو کار خلافت کا عملی تجربہ رکھتا ہے،

---

[1] کتاب الخراج وکنز العمال ۱۲ [2] البتہ اس شخص کے لئے استخلاف وجہ ترجیح ضرور بن جاتا ہے اور مسلمانوں کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شرعی مانع نہ ہو اور کسی مصلحت دینی کے خلاف نہ ہو تو اسی کو منتخب کریں تاہم اگر وہ متفقہ طور پر کسی دوسرے سے بیعت کر لیں تو اس کی خلافت منعقد ہو جائے گی یعنی ان کا اختیار اس استخلاف سے سلب نہیں ہو جائے گا، ۱۲ منہ

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر مسلمان اس وصیت کو نظر انداز کر کے کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لین جو موصی لہم جماعت سے تعلق نہ رکھتا ہو تو کیا اس کی خلافت منعقد نہ ہوگی، یا اس فعل سے عامہ مسلمین گناہ گار ہون گے، ان دونون سوالون کا جواب نفی مین ہے، اس لیے کہ اس کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل نہین ہے۔

استیلا اس کے معنی یہ ہین کہ ایک شخص اپنے تدابیر مثلاً تالیفِ قلب کے ذریعہ مسلمانون سے اپنی خلافت تسلیم کرائے اس کی دو صورتین ہین،

پہلی صورت تو یہ ہے کہ یہ شخص ان اوصاف کا حامل ہو جو خلیفہ کے لئے شرعاً ضروری ہین، اور مسلمانون سے اپنی خلافت تسلیم کرانے مین وہ کسی ناجائز فعل کا ارتکاب نہ کرے، سند یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی خلافت اسی طرح منعقد ہوئی تھی اور باجماع مسلمین حق تھی؎

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مدعی خلافت ان اوصاف و شرائط کا حامل نہ ہو جو خلیفہ کے لئے شرعاً ضروری ہین اور وہ مسلمانون سے اپنی خلافت تسلیم کرانے مین ناجائز طریقہ اختیار کرے۔

پہلی صورت مین تو مسئلہ ظاہر ہے، جائز طریقون سے خلافت تسلیم کرنے کے معنی ہی یہ ہین کہ ارباب حل و عقد نے اس سے بیعت کی، اگر ارباب حل و عقد کی ایک معتدبہ جماعت اس سے برضا بیعت نہ کرتی، بلکہ محض عوام کے دباؤ یا اس کے جبر سے کرتی تو یہ طریقہ جائز ہی کب ہوتا، ایسی صورت مین گویا حقیقت بیعت پائی جاتی ہے، اس لئے یہ خلافت بیعت ہی سے منعقد ہوئی نہ کہ استیلا سے، استیلا تو بعد بیعت کے حاصل ہوا ہے، حضرت معاویہؓ کی خلافت بھی اسی بیعت اہل حل و عقد کے طریق سے منعقد ہوئی تھی، ان بیعت کرنے والون مین جلیل القدر صحابہ بھی تھے،

دوسری صورت مین مسئلہ مین پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اس اصول کو پیش

نظر رکھا جائے تو پیچیدگی دور ہو جاتی ہے کہ خلافت کی صحیح صورت انعقاد دوسری چیز ہے اور کسی کی خلافت کو تسلیم کر لینا ایک دوسری شئے ہے، صحت انعقاد کا تو یہ مفہوم ہے کہ خلافت ایسے طریقہ سے اور ایسے شخص نے پائی جو اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح و جائز طریقہ اور اہلیت رکھنے والا شخص ہے، اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ نہ تو خلیفہ عاصی ہوتا ہے نہ اس کے معاونین، لیکن یہ صحیح تسلیم کر لینے کا مطلب فقط یہ ہے کہ مسلمان اس سے تعلق رکھ سکتے ہیں، مثلاً وہ اس کو زکوٰۃ ادا کر سکتے ہیں عام حالات میں اس کے خلاف جنگ و جدل نہیں کر سکتے ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کی خلافت غلط طریقہ سے یعنی غیر اسلامی طریقہ سے منعقد ہوئی ہو لیکن اسلام محض کسی ضرورت کی بنا پر مثلاً فتنہ کو روکنے اور اس سے بچنے کے لئے مسلمانوں کو حکم دے کہ اس کی خلافت کو تسلیم کر لو تاکہ اجتماع قائم رہے، اور جمعیت میں پراگندگی نہ پیدا ہو، اس تسلیم کرنے کا مفہوم فقط یہ ہوگا کہ اس خلیفہ کو محاصل وغیرہ ادا کرتے رہو، اور جائز امور میں اس کی امداد کرتے رہو، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی خلافت جس طریقہ سے منعقد ہوئی ہے اس کو اسلام نے جائز طریقہ تسلیم کر لیا ہے، اس مسئلہ کی مثال میں بیع فاسد کو پیش کر سکتے ہیں، بیع فاسد سے مشتری کو مبیع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ بیع اسلامی طریق پر واقع ہوئی ہے، استیلا کی یہ دوسری صورت انعقاد خلافت کی اسلامی صورت نہیں ہے یعنی اسلام نے انعقاد خلافت کے لئے یہ طریقہ نہیں مقرر کیا ہے نہ اس کو اسلام نے صحیح سمجھا ہے البتہ اگر اس صورت سے کوئی شخص حکومت واقتدار حاصل کرے تو یقیناً اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں فتنہ عظیم ہوگا، اور مسلمانوں کی جماعت میں تشتت و پراگندگی پیدا ہوگی اس فتنہ سے بچنے کیلئے اسلام اپنے متبعین کو ہدایت کرتا ہے کہ بضرورت اور بقدر ضرورت اس کی حکومت کو تسلیم کر لیں بقدر ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ صرف جائز احکام کی تعمیل کریں، خلاف شریعت احکام کی تعمیل

نہ کریں[1] اور مناسب حالات میں اسے معزول کردیں۔

توکیل بیعت یا انتخاب کے معاملہ میں کسی شخص کو اپنا وکیل بنا دینا اور اس کے فعل کا خود ذمہ دار ہوجانا بھی جائز ہے، ایسی صورت میں وکیل کی بیعت موکل کی بیعت اور وکیل کا انتخاب اسکا انتخاب سمجھا جائیگا، اسکی سند ہمکو دور صحابہ میں ملتی ہے، شہادت فاروقی کے بعد حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت سعدؓ نے حضرت عبد الرحمن بن عوف کو اپنا وکیل بنا دیا تھا، موصوف نے ان حضرات کے وکیل کی حیثیت سے حضرت عثمانؓ کا انتخاب کیا، جیسا کہ بخاری میں بتفصیل مذکور ہے،

جس طرح انتخاب کے معاملہ میں توکیل جائز ہے، اسی طرح بیعت کے معاملہ میں بھی توکیل جائز ہے، علاوہ قیاس کے اس کے لئے حضرت معاویہؓ و حضرت حسنؓ کا اسوۂ حسنہ بھی دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، بخاری نے بروایت حسن بصریؒ یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے عبد الرحمن ابن سمرۃ اور عبد اللہ بن عامر کو حضرت حسنؓ کے پاس اپنا وکیل بنا کر بھیجا، جنھوں نے حضرت موصوف سے صلح کی، اس صلح میں حضرت موصوف نے حضرت معاویہؓ کی خلافت تسلیم کرلی، جو بیعت کے ہم معنی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنی خلافت پر بیعت کے لئے کسی شخص کو اپنی طرف سے وکیل کردے، تو یہ اس کے لئے جائز ہے، اور اس قسم کی بیعت انعقاد خلافت و امارت کا سبب ہو سکتی ہے،

ظاہر ہے کہ یہ صلح یا بالفاظ دیگر بیعت تسلیم خلافت حضرت معاویہؓ وکیل ہی کے ذریعہ سے ہوئی تھی جیسا کہ بخاری کی روایت سے واضح ہوا، یہی نہیں بلکہ اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کو اپنی جانب سے بیعت کرنے کے لئے وکیل بنا دے تو یہ بھی جائز ہے اور بیعت اسی موکل کی بیعت سمجھی جائے گی، زیر تحریر واقعہ میں حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ

---

[1] اطاعت کا یہ قاعدہ عام اور کلیہ ہے۔ خلیفہ جائز ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ۱۲

سے بنفس نفیس بیعت نہین فرمائی، بلکہ عبدالرحمٰنؓ اور عبداللہؓ موصوفین کے ذریعہ سے کی، گویا موصوف نے ان دونون کو بیعت کرنے کے لئے اپنا وکیل بنا دیا تھا، پھر یہ کہ اس طریق بیعت و معاہدہ پر اس زمانہ کے علما و مجتہدین مین سے کسی نے بھی اعتراض نہین کیا، بلکہ اس کو تسلیم کیا، یعنی اس کے اثر و نتیجہ کو تسلیم کر لیا، اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کو صحیح سمجھنے لگے، اس بارہ مین کسی کا اختلاف منقول نہین ہے، ان تسلیم کرنیوالون مین اکابر صحابہ بھی تھے، اور اکابر تابعین بھی، اس لئے یہ طریقہ اجماع سے ثابت ہو گیا، اس معاملہ مین جو اختلاف منقول ہے اس کا تعلق حضرت حسنؓ کے اس فعل سے ہے نہ کہ طریق بیعت سے، مزید یہ توکیل پوری جماعت کی جانب سے بھی جائز ہو، سند کے لئے انعقاد خلافت عثمانیؓ کی کیفیت کافی ہو،

یہان سے پولنگ افیسرون کے تقرر کے مسئلہ پر بحث کے لئے بھی راستہ ملتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ افیسر انتخاب کی چار حیثیتین ہو سکتی ہین، وکیل، حکم، شاہد اور مخبر، اگر وہ کسی خلیفہ یا مدعی خلافت کی جانب سے بیعت لینے پر مامور ہو تو وہ وکیل سمجھا جائے گا، اگر وہ رائے دہندگان کی آرا کا شمار کرکے اس امر کا فیصلہ کرے کہ امیدوار خلافت کی موافقت مین زیادہ رائین ہین یا مخالفت مین، یا کون سے رائے دہندگان قابل اعتنا ہین اور کون نہین، تو اس کی حیثیت حکم کی ہوگی، اس کی حیثیت شاہد کی اس وقت ہوگی جب وہ محض مخالف و موافق آرا سے قوم کو مطلع کر دے، بشرطیکہ کوئی مدعی خلافت بھی ہو، اس لئے کہ شہادت کے لئے دعویٰ ہونا ضروری ہے، اگر کوئی مدعی خلافت موجود نہ ہوگا تو اس صورت مین اس کی حیثیت محض مخبر کی ہوگی، ہم ان حیثیتون پر علیحدہ علیحدہ بحث کرتے ہین،

حَکَم کی حیثیت مین یہ رائے دہندگان کی اکثریت و اقلیت کا فیصلہ کرتا ہے، اور ضمناً کسی امیدوار خلافت کی کامیابی و ناکامی کا بھی فیصلہ کرتا ہے، اس کی صرف ایک صورت ہو سکتی ہو،

یعنی جب خلافت کے دو امیدوار ہون اور ان کے درمیان مقابلہ ہو، ایسی حالت مین اس کو حکم بنانے کی دو صورتین ہو سکتی ہین، پہلی صورت تو یہ ہے کہ یہ دونون امیدوار اس کو اپنی جانب سے حکم بنا دین اور اس کا اقرار کرین کہ اس کے فیصلہ پر عامل ہون گے جس طرح حضرت معاویہؓ و حضرت علی مرتضیٰؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ اشعری اور حضرت عمرو بن العاصؓ کو حکم بنایا تھا، دوسری صورت یہ ہے کہ ارباب حل و عقد کی جماعت اپنی جانب سے اس کو عامۃ المسلمین کی مرضی معلوم کرنے کے لئے حکم بنائے، مثلاً اس جماعت کو دو امیدواران خلافت مین سے ایک کے تعین مین تردد ہو اور وہ اپنے فیصلہ کا دار و مدار اس امر پر رکھے کہ عامۃ المسلمین کی مرضی جس کی جانب زیادہ ہوگی اسی کا انتخاب کیا جائے گا، آرا کی اکثریت و اقلیت کے فیصلہ کے لئے وہ کسی شخص کو حکم مقرر کرے، ان دونون صورتون کے جواز مین کلام کی گنجایش نہین ہے کہ معاملات مین حکم کا جواز قرآن مجید اور اجماع صحابہ دونون سے ثابت ہے[1] لیکن اس حکم کا فیصلہ کس وقت معتبر ہوگا؟ اس کے متعلق اصولاً حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ائمۂ ثلثہ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے مسالک مین اختلاف ہونا چاہئے، امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہو سکتا ہے، جب کہ دونون امیدوار موجود ہون، اس لئے کہ ان کے نزدیک غائب کے خلاف فیصلہ صحیح اور جائز نہین، بخلاف اس کے موخر الذکر ائمۂ ثلثہ کے نزدیک قضا علی الغائب جائز ہے، اس لئے ان کے نزدیک اگر وہ امیدوار نہ بھی موجود ہو جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے تو بھی یہ فیصلہ صحیح ہوگا، لیکن اس خاص جزیہ کے متعلق اختلاف کی تصریح ہماری نظر سے نہین گذری،

شاہد کی حیثیت مین وہ صرف مدعی خلافت کے موافق و مخالف آرا دسواس جماعت کو

---

[1] عنایہ شرح ہدایہ باب التحکیم ۱۲

مطلع کردیگا جس کے ہاتھ مین خلیفہ کے نصب کرنے کا اختیار ہوگا، اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ نظر نہین آتی، لیکن ایسی صورت مین وہی شرائط اس پر عائد ہون گے جو شہادت کے لئے ضروری ہین، مثلاً صرف ایک شخص اس صورت میں اس کام کیلیے کافی نہیں ہوگا، بلکہ کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے، انکا عادل وضابط ہونا لازمی ہے، غرض شہادت کیلیے جتنے قوانین شریعت نے مقرر کیے ہیں ان سب کا لحاظ یہاں بھی رکھنا ضروری ہوگا، اس طریق کی سند فعل نبوی سے بھی ملتی ہے، چنانچہ بخاری کتاب الوکالۃ وفد ہوازن کے قصہ میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفا کے ذریعہ سے عامۃ المسلمین کی رائے دریافت فرمائی تھی،

مخبر کی حیثیت سے وہ صرف رائے دہندگان کی آرا نقل کر دیگا، کسی کے دعوی کی تائید یا تردید سے اس کو کوئی تعلق نہ ہوگا، اس صورت مین کوئی دعوی پایا ہی نہ جائے گا، اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ارباب حل وعقد اپنی رائے قائم کرنے کے لئے کسی مصلحت سے عامۃ المسلمین کی مرضی یا کسی دوسرے مقام کے ارباب حل وعقد کی آرا معلوم کرنا چاہین اور اس مقصد سے کسی شخص کو متعین کرین، اس صورت کے جواز مین بھی کلام کی کوئی وجہ نہین، بلکہ بہرحال یہ خبر ہے اس کیلئے بھی وہی اصول وقوانین ملحوظ رکھے جائین گے جو خبر کے لئے مقرر ہین، جو اصول فقہ اور اصول حدیث کی کتابون مین بتفصیل مذکور ہین،

پولنگ افسر کی یہ چار حیثیتین ہو سکتی ہین، ان چارون حیثیتون کے احکام الگ الگ ذکر کردئے گئے، لیکن ہم ثابت کر چکے ہین کہ انعقاد خلافت کا واحد ذریعہ بیعت ارباب حل وعقد ہے، ان چارون صورتون مین پولنگ افسر کا کام انعقاد خلافت پر کسی نہ کسی درجہ مین موثر ہونے کے باوجود اس کے لئے حقیقی سبب انعقاد نہین بن سکتا، اس کا وجود محض بیعت ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، جماعت کی جانب سے وکیل کی حیثیت مین تو ان کی بیعت اس جماعت کی بیعت سمجھی جائیگی، اور ان کی بیعت سے خلافت کا انعقاد ہو سکتا ہے، بحیثیت حَکم اگر تحکیم دو امیدواران خلافت

کی جانب سے ہو تو ان دونون کو اس کا فیصلہ لازماً ماننا پڑیگا، لیکن محض اس کے فیصلہ سے دونون مین سے کسی کا تقرر نہ ہو سکے گا، جبتک کہ ارباب حل وعقد اس سے بیعت کر کے اسے مقرر نہ کرین، اس لئے کہ جماعت نے ان کو حکم نہین بنایا ہے، اس کے لئے اس کا فیصلہ قبول کرنا ضروری نہین ہے، بصورت دیگر اگر ارباب حلّ وعقد ہی اس کو حکم بنا دین تو ان کے لئے بھی اس کا فیصلہ ماننا ضروری ہوگا، اگر وہ اس کو قبول کر لین تو اس قبول کو بیعت کے مرادف سمجھا جائے گا، اور جس کے حق مین فیصلہ ہو گا وہ منصب خلافت پر فائز ہو جائے گا، لیکن اگر وہ اس فیصلہ کو نہ مانین تو ایسی صورت مین یہ دیکھا جائے گا کہ ان کا انکار کسی مصلحت دینی پر مبنی ہے یا نہین، اگر انکار کسی مصلحت دینیا پر مبنی ہے تو وہ گناہ گار نہ ہون گے، ورنہ نقض عہد کا گناہ ان پر ہوگا، لیکن دونون صورتون مین بیعت نہ ہونے کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ ارباب حلّ وعقد کی مخالفت کی وجہ سے خلیفہ کو توت نہین حاصل ہو سکتی جو شرط خلافت ہے، خلافت کا انعقاد نہین ہو سکتا،

شاہد یا مخبر کی حیثیت مین تو اس کی تاثیر اور بھی ضعیف ہو جاتی ہے اور فیصلہ دوسرون کے ہاتھون مین ہوتا ہے، اس کے فعل کا کوئی فیصلہ کن اثر امر خلافت پر نہین پڑتا، یعنی محض اس کی شہادت یا خبر سے خلافت نہین منعقد ہو جاتی بلکہ اربابِ حل وعقد کی بیعت اور ان کے فیصلہ پر اس کا انحصار ہوتا ہے،

خلیفہ کے فرائض | خلیفہ کے فرائض کیا ہین، اور وہ کون سے کام انجام دیگا اس کے متعلق مختصراً اور جامع بیان تو مندرجۂ ذیل آیت قرآنی دیرہی ہے،

الذین ان مکنّٰھم فی الارض (یہ لوگ یعنی مومنین) ایسے ہین کہ اگر ہم ان کو
اقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ (حج) تمکین فی الارض (خلافت الٰہیہ) عطا کردین
وامروا بالمعروف ونھوا عن تو یہ لوگ نماز قائم کرین گے اور زکوٰۃ

دین گے اور اچھے کاموں کا حکم دین گے

اور برے کاموں سے منع کرین گے،

اس آیۃ کریمہ مین خلیفہ کے مندرجۂ ذیل چار فرائض منصبی بیان کیے گئے ہین،

اول اقامۃ صلوٰۃ دوم ایتاء زکوٰۃ، سوم امر با لمعروف، چہارم نہی عن منکر،

نماز چونکہ عبادات بدنیہ مین اہم ترین عبادت ہے، اس لئے اس کا تذکرہ خاص طور پر فرمایا گیا ہے، اسی طرح زکوٰۃ عبادات مالیہ مین اصل اور اہم ترین عبادت ہے، اس لئے اس کا ذکر خصوصیت سے فرمایا گیا ہے، مقصد یہ ہے کہ خلیفہ کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی نظام عبادت کا خاص اہتمام کرے اور اس پر خود عامل رہکر اپنا تعلق حق تعالیٰ سے مضبوط رکھے، اسلام مین عبادت رسمی شئے نہین ہے بلکہ اس مین اعلیٰ درجہ کی افادیت پائی جاتی ہے، ایک طرف وہ بندے کو جنت کی طرف (جو ترقی کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے) لیجاتی ہے اور دوسری طرف وہ ایمان، اخلاق صالحہ اور تقویٰ کے اجسادِ لطیفہ کے لئے غذا کا کام دیتی ہے اور انسانی حیات کے بقیہ شعبون کو فساد و اختلال سے محفوظ رکھکر ان کی بقا اور نشو و ارتقا کا سبب بنتی ہے، یہی وجہ ہے، کہ اسکا اہتمام خلیفہ کے اہم ترین فرائض مین شمار کیا گیا ہے، عبادت کی یہ خاصیتین چونکہ سب سے زائد نماز و زکوٰۃ مین ظاہر ہوتی ہین اس بنا پر ان کا تذکرہ اور ان کے اہتمام کی تاکید مزید اہتمام و خصوصیت کے ساتھ کی گئی ہے،

خلیفہ کا تیسرا فرض امر با لمعروف ہے، معروف ایک نہایت وسیع اور جامع لفظ ہے اور ہم کہہ سکتے ہین کہ خیر کے مرادف ہے، لیکن خیر کیا چیز ہے؟ اس کے متعلق اسلامی نظریہ قطعی طور پر واضح ہے، ہر وہ عمل خیر ہے جو حق تعالیٰ کی مرضی و پسند کے مطابق ہو گویا امر با لمعروف کے یہ معنی ہوئے کہ اسلامی احکام و قوانین کا اجرا اور اسلامی نظام حیات کی ترویج،

نہی عن المنکر کا لفظ بھی اسی قدر جامعیت رکھتا ہے، منکر کو ہم شر کے مرادف کہہ سکتے

ہین اور شر کے معنی اسلام مین ہر اس عمل کے ہین جو اسلامی قوانین کے خلاف ہو نہی عن المنکر کے معنی یہ ہوئے کہ غیر اسلامی قوانین اور غیر اسلامی نظام حیات کے رواج کو روکنا اور بد دینی کے جراثیم سے فضا کو پاک وصاف رکھنا۔

پھر یہ کلیہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ ہر اسلامی چیز انسان کو اجتماعی اور انفرادی دونون طریقون سے ترقی کی جانب لیجاتی ہے، اسی طرح ہر غیر اسلامی شئے اس کو پستی اور تنزل کی طرف لاتی ہے، اس لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے معنی یہ بھی کہے جا سکتے ہین کہ معاونات ارتقائے مطلوب رائج کرنا اور موانع ارتقائے مطلوب کا دور کرنا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مواقع کبھی تو انسان کی انفرادی زندگی مین پیش آتے ہین اور کبھی اس کی اجتماعی زندگی مین آیت کے الفاظ عام ہین اور خلیفہ کے ان دونون فرائض کو زندگی کی ان دونون قسمون مین سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہین کرتے ہین، جس کا مطلب یہ ہوا کہ خلیفہ رعایا کی انفرادی زندگی کی اصلاح و تربیت کا اسی قدر ذمہ دار ہے جس قدر ان کی اجتماعی اصلاح تربیت کا، اس کا فرض ہے کہ وہ اس کوشش مین لگا رہے کہ ہر شخص کا تعلق اللہ تعالیٰ سے قوی اور صحیح ہو، اور رعایا کی انفرادی و اجتماعی زندگی رضائے حق کے مطابق ہو

انفرادی اصلاح کے ذیل مین فصل خصومات، انسداد جرائم اور اجرائے حدود و قصاص کو شمار کر سکتے ہین، یہ سب خلیفہ کے فرائض مین داخل ہین اس نوع کے فرائض کو فرائض قضا و عدل کے نام سے موسوم کر سکتے ہین۔

اجتماعی اصلاح و نگرانی کا اصطلاحی نام ہم فرائض سیاسیہ رکھ سکتے ہین، جس کے مسائل کی تقسیم دو قسمون کی جانب ہو سکتی ہے، داخلی مسائل (Home affairs) خارجی مسائل (Foreign affairs) خلیفہ کا کام یہ ہے کہ ان سب امور مین اسلامی اصول و قوانین کا اجرا کرے، جن کا تعلق انسانی زندگی کے تینون شعبون افکار، اخلاق، اعمال سے ہے

اور جن کے مجموعہ کا نام اسلامی نظام حیات ہے، ان تینوں امور کے متعلق تین قسم کے فرائض خلیفہ پر عائد ہوتے ہیں، اصلاح، تربیت، احتساب،

افکار کی اصلاح کے معنی یہ ہیں کہ اگر مسلمانوں کا نہج فکر صراط مستقیم اور اسلامی خط حرکت سے کسی طرف ذرا بھی منحرف ہوگیا ہو تو اس کو تدابیر سے فوراً اسلامی راستہ پر لایا جائے، اور اس کی کجی کو دور کیا جائے،

احتساب افکار اس کے لئے خود بخود لازم ہوجاتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے افکار و علوم کی نگرانی رکھی جائے کہ ان میں اسلامی نہج سے انحراف کا مرض پیدا کرنیوالے غیر اسلامی جراثیم نہ داخل ہونے پائیں، مثلاً خلیفۂ اسلام مسلمانوں میں ان افکار و نظریات کا رواج کبھی نہ گوارا کرے گا، جو ان کے ذہن کو غیر اسلامی بنادیں بلکہ اس قسم کے تدابیر استعمال کرے گا جس سے ان کا ذہن ان گندگیوں کو خود بخود دور کردے،

تربیت افکار کے معنی یہ ہیں کہ خلیفہ اس کی کوشش کرے گا کہ مسلمانوں کے افکار و علوم میں ترقی و علو پیدا ہو اور غیر مسلمین کے ذہن و دماغ پر ان کی فکری عظمت و تفوق کا سکہ بیٹھ جائے تاکہ غیر اسلامی نہج فکر اپنی موت آپ مرجائے اور اس علو فکر اور ان علوم عالیہ سے کل بنی نوع انسان خصوصاً مسلمان زیادہ سے زیادہ اخروی و دنیاوی فوائد و منافع اور راحت و اطمینان حاصل کریں،

تربیت افکار کا فریضہ کسی نہ کسی حد تک غیر مسلمین سے بھی تعلق رکھتا ہے، یعنی خلیفہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ غیر مسلمین کے پست افکار کو مٹانے اور ان کی جگہ ان میں علو افکار اور ارتقاء فکری پیدا کرنے کی کوشش کرے جس کی صورت یہ ہے کہ ان میں اسلامی نہج فکر اور اسلامی افکار و خیالات کی تبلیغ کرے، افکار کی اصلاح و تربیت کے صرف دو ذریعے

ہو سکتے ہیں، تبلیغ و تعلیم ان دونوں ذرائع کا اختیار کرنا اور ان کی نگرانی کرنا خلیفہ کا فرض ہے،

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ایک جماعت صحابہ کے ساتھ کوفہ میں اور عمران بن الحصینؓ اور عبدالرحمن بن معقل کو بصرہ میں تعلیم علم دین کے مقرر فرمایا تھا،[1] اسی طرح حضرت عبادۃ بن الصامتؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت ابو درداءؓ کو شام میں تعلیم فقہ و قرآن کے لئے مقرر فرمایا تھا،[2]

تبلیغ کے معاملہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم و نیز خلفاء راشدین کی کوشش کوئی امر مخفی نہیں ہے، پھر تعلیم کا مسئلہ بھی بہت بڑی حد تک ضروریات زمانہ کے زیر اثر ہوتا ہے، قرن صحابہ میں صرف اس کام کی حاجت تھی کہ دنیا کے بگڑے ہوئے اور غلط نہج فکر کی غلطیوں کو واضح کرکے اس کے سامنے صحیح نہج فکر پیش کر دیا جائے، اور نظام حق سے عالم کو روشناس کرایا جائے یہ کام اس قدر اہم اور مشکل تھا کہ اس کے لئے صحابہ کرام ہی کی ایسی جماعت کی ضرورت تھی، موجودہ دور میں کام آسان ہوگیا ہے، مگر اس کی وسعت میں اضافہ ہوگیا ہے، یعنی اب اسکی بھی ضرورت ہے کہ کائنات پر اسلامی نہج فکر سے نظر کیجائے اور اس کج زاویۂ نگاہ کا ابطال کرکے جو عام طور پر دنیا میں رائج ہے، جس کی وجہ سے عالم میں فتنہ و فساد اور آلام و مصائب کا دور دورہ ہے، اور اسلامی زاویہ نگاہ اختیار کرکے زمانہ کو انسان و دیگر کائنات کی صحیح اور حقیقی شکل دکھادیجائے تاکہ عالم کا انحطاط و زوال رکجائے اور دنیا حقیقی ترقی کے راستہ پر گامزن ہو، اس کے لئے ضرورت ہے کہ خالص اسلامی نہج فکر سے سائنس اور آرٹ میں غور کیا جائے، اس کی ترویج و نگرانی بھی تربیت و اصلاح افکار کے ذیل میں آتی ہے، اور یہ بھی خلیفہ کے فرائض میں داخل ہے، اور اس کے فرائض قرآن مجید، احادیث نبویہ، فقہ اسلامی

---

[1] طبقات الحفاظ ذہبی [2] اسد الغابہ [3] اسد الغابہ حال عبادہ بن الصامت؟

تک محدود نہین رہنے دیتی ہے بلکہ ان تینون کے بتائے ہوئے اصول وافکار وزاویۂ نگاہ کو سائنس اور آرٹ مین استعمال کرنے کا فرض بھی اس پر عاید کرتی ہے،

اس طرح حکومت اسلامیہ کے پورے نظام تعلیم کا قیام اور اس کی ہدایت ونگرانی کرنا خلیفہ پر واجب ہوجاتا ہے، قرآن مجید، تفسیر، قراءۃ، احادیث وسیرت نبویہ، فقہ اسلامی، اصول فقہ، سائنس، آرٹ، ادب وغیرہ کل علوم تشریعیہ وتکوینیہ مفیدہ کے لئے درس وتدریس، تعلیم وتعلم اور نشر واشاعت کا انتظام اسلامی اصول وضوابط کے ماتحت کرنا خلیفہ کے اہم ترین فرائض مین سے ہے، امر بالمعروف کا فریضہ بغیر اس کے ادا ہونا ناممکن ہے، اور نیابت رسولؐ کا مرتبہ اس کے بغیر حاصل ہونا محال،

اخلاقی وعملی تربیت کے معنی یہ ہین کہ لوگون کو اسلامی نظام اخلاق کا پابند بنایا جائے اور اس امر کی پوری کوشش کیجائے کہ مسلمانون مین غیر اسلامی اخلاق واعمال نہ پھیلنے پائین، اسلامی اخلاق وافعال کے بقا اور غیر اسلامی اخلاق وافعال کے فنا کے لئے اسلام نے جو تدابیر بتائی ہین ان پر کاربند ہونا اور ان کو عمل مین لانا خلیفہ کا بہت بڑا فرض ہے، نظام عبادات کا قیام خصوصًا نماز، زکوٰۃ کا اہتمام اسی ذیل مین آتا ہے اور خلیفہ کا اہم ترین فرض ہے،

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بعض قبائل عرب کے خلاف محض ادائے زکوٰۃ سے انکار کرنے کی بنا پر جہاد کا اعلان فرمایا تھا، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے ایسے ماہر فنون جنگ سپہ سالار کو محض اس بنا پر ان کے عہدے سے معزول کردیا تھا کہ مسلمانون مین یہ غلط خیال پھیلتا جارہا تھا کہ اسلامی لشکر کی فتوحات حضرت خالدؓ کی جنگی مہارت وقابلیت کی رہین منت ہین، ان ہی فاروقؓ اعظم نے زخمی اور قریب وفات ہونے کی حالت مین بھی جب ایک مسلمان کا تہبند اس کے

ٹخنوں سے نیچا دیکھا تو فوراً ہدایت کی کہ اپنے تہبند کو اونچا رکھا کرو، یہ سب مثالیں اور ان کے علاوہ بکثرت مثالیں اس کی موجود ہیں کہ خلفاء راشدین رعایا کی فکری، اخلاقی و عملی تربیت کا کس قدر اہتمام کرتے تھے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کے مندرجہ بالا فرائض کا دائرہ کس قدر وسیع تھا، ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اسلامی نظام کی مثال ایک مشینری کی ایسی ہے جس میں سب پرزے اپنی اپنی جگہ پر کام کرتے رہتے ہیں، کوئی درس قرآن اور اشاعت حدیث سے اس نظام کی خدمت کرتا ہے تو کوئی سائنس وغیرہ علوم تکوینیہ کی اشاعت و تدریس سے اسلامی تمدن کو ترقی دیکر اعلاء کلمۃ اللہ کی خدمت انجام دیتا ہے، کوئی تبلیغ سے اس کی خدمت کرتا ہے، غرض سب پرزے ایک ایک خدمت جس کی وہ فطری طور پر صلاحیت رکھتے ہیں انجام دیتے رہتے ہیں، ان میں کا ایک بڑا پرزہ خلیفہ کہلاتا ہے جو ان سب پرزوں کو صحیح اسلامی نہج پر حرکت دیتا رہتا ہے اور ان میں ایک نظام و تناسب قائم رکھتا ہے، یہ خلاصہ ہے خلیفہ کے فرائض کا، مندرجہ بالا اصول کے ذیل میں لاکھوں فروع و جزئیات آتے ہیں جو سب کے سب خلیفہ کے فرائض میں داخل ہیں اور جن کا تذکرہ ایک مقام پر قریب قریب محال ہے، مثلاً نظام تجارت کی نگرانی، نظام تعلیم کا اجرا، حدود و قصاص کی ترویج، فصل خصومات، جنگ، صلح، تحصیل زکوٰۃ و عشر وغیرہ، اپنے نائبین و عمال و قضاۃ کا تقرر، حدود حکومت کے مختلف مقامات کے درمیان سلسلۂ رسل و رسائل، تار و ڈاک وغیرہ کا قیام وغیرہ،

خلیفہ کی حیثیت خلیفہ کے فرائض معلوم ہونے کے بعد اسلامی نظام میں اس کی حیثیت مخفی نہیں رہتی ہے، ان فرائض پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے لحاظ سے خلیفہ مسلمانوں کا حاکم نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق مسلمانوں کے بجائے اسلامی نظام سے ہے، اسلام نے جو نظام پیش کیا ہے اس کی دیگر خصوصیات کے علاوہ ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے خدام کو ایک نقطۂ نظر سے

ساتھ بلا واسطہ کوئی تعلق نہین ہے، بلکہ ہر ایک کا تعلق دوسرے کے ساتھ اسی نظام کے واسطہ سے ہو،
اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ تعلق اگر کسی عقلی و نظری بنیاد پر مبنی
اور اس کے واسطے سے نہین ہے تو وہ لامحالہ طبعی ہوگا جس مین نہ تو پائیداری ہوتی ہے، اور نہ عدل،
بلکہ طبعی تعلقات ہمیشہ افراط و تفریط کی جانب مائل رہتے ہین، جن کی بنا پر کوئی صالح نظام
تمدن وجود مین نہین آسکتا اور اگر آئے بھی تو باقی نہین رہ سکتا بلکہ انسانیت کے لئے مصائب
اور پریشانیون کا سبب بنتا ہے اور اس کو حیوانیت کے ہاتھون ذبح کرا دیتا ہے، اور جس قدر
غیر اسلامی نظاماتِ تمدن اب تک دنیا مین ہو چکے ہین اور جتنے موجود ہین سب مندرجۂ بالا
کلیہ کے جزئیات ہین، اسلام نے مصائب و ہلاکت کی بنیاد ہی کو ختم کر دیا ہے اور نظام تمدن کے
طبعی بندھنون کو چھوڑ کر جو کمزور تھے اسکی بندش خالص عقلی و روحانی اصول سے کی جو مضبوط ناقابل
فنا اور راحت و اطمینان کے یقینی قطعی ضامن ہین، ہی کو "حبل اللہ" اور "العروۃ الوثقیٰ" فرمایا گیا ہے،
اسلامی نظام مین نہ خلیفہ کو بلا واسطہ مسلمانون سے کوئی تعلق ہوتا ہے، اور نہ مسلمانون کو
بلا واسطہ اس سے کوئی تعلق ہوتا ہے، بلکہ اسی نظام کے واسطہ سے ایک دوسرے کے ساتھ
تعلق رکھتے ہین یہ کہنا مجازاً تو صحیح ہے مگر حقیقت کے لحاظ سے قطعاً غلط ہے کہ خلیفہ مسلمانون
کا حاکم اعلیٰ ہوتا ہے بلکہ اس کی صحیح پوزیشن وہ ہے جو ایک روایت مین بیان فرمائی گئی ہے،
جو گو سنداً باللفظ ثابت نہین، مگر معنیً انکار کے قابل نہین، یعنی

سید القوم خادمھم — قوم کا سردار اس کا خادم ہوتا ہے،

خلیفہ قوم کا سب سے بڑا سردار ہے جس کے معنی یہ ہین کہ وہ ان کا سب سے بڑا خادم ہے،
مگر ان کا خادم بلا واسطہ نہین بلکہ اس نظام اسلامی کے واسطہ سے، یعنی اس اسلامی نظام
کے سب خادم ہین مگر وہ چھوٹے خادم ہین اس لئے کہ وہ جزئی خدمات ادا کرتے ہین اور خلیفہ

اس نظام کا سب سے بڑا خادم ہے کیونکہ وہ اس کی کلی خدمات انجام دیتا ہے، اور ان چھوٹے چھوٹے کل پرزون سے اپنے اپنے مقام پر کام لیتا رہتا ہے، اگر وہ نہ ہوتا تو ان پرزون کے درمیان ربط و نظام ہرگز نہ پیدا ہو سکتا،

اس سے صاف ظاہر ہے کہ خلیفۃ المسلمین نہ تو مسلمانون کا مرکز فکر ہوتا ہے اور نہ مرکز عمل، اس لئے کہ یہ دونون چیزین اسلام نے حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص کر دی ہین، بلکہ وہ مسلمانون کا مرکز تنظیم ہوتا ہے،

وہ مسلمانون کے مختلف حرکات و افعال مین ایک نظم پیدا کرتا ہے اور اس کو باقی رکھتا ہے اور ان کے فکری و عملی مرکز و محور یعنی قانون اسلامی کی امداد سے وحدت کی بقا کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی نظام حکومت مین سب سے بڑا انتظامی سردار (Highest Exitive officer) ہونے کے باوجود قانون اسلامی کا اسی طرح پابند ہوتا ہے جس طرح ایک ادنیٰ مزدور۔

خلیفہ، ڈکیٹر، صدر جمہوریہ اور بادشاہ کا فرق،

مندرجۂ بالا بیان سے صاف طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ اسلامی خلیفہ اور غیر اسلامی حکمرانون مین زمین آسمان کا فرق ہے، بادشاہ اگر آئینی بادشاہ ہو تو اس کی ہستی لاشئے محض ہے، مگر خلیفہ کی ہستی ایسی نہین ہے اور اگر مطلق العنان ہو تو وضع قانون کا حق علی الاطلاق اسے حاصل ہوتا ہے، جو خلیفہ کو نہین حاصل ہوتا، علی ھذا ڈکیٹر بھی یہ اختیارات رکھتا ہے اور خلیفہ اس سے اسی بنا پر ممتاز ہے، صدر جمہوریہ پارلیمنٹ کے مشورون کو رد نہین کر سکتا، مگر خلیفہ عام پبلک کے مشورون کو رد کر سکتا ہے،

یہ فرق ظاہری اور قانونی ہین لیکن اسلامی خلیفہ اور غیر اسلامی حکمرانون کے درمیان بہت گہرا اور واضح فرق یہ ہے کہ اول الذکر حکومت الٰہی کا علمبردار ہوتا ہے اور موخر الذکر انسانی

حکومتون کے، اسی طرح اول الذکر کا وجود بالکل فطری طرز پر ہوتا ہے اور ثانی الذکر کا وجود مصنوعی طریقہ پر دونون کی حیثیتون کے درمیانی فرق سے جو نتائج ظاہر ہوتے ہین ان کو ہر ذی ہوش سمجھ سکتا ہے، یہان ان کے تذکرہ سے ہم بحث کو طویل نہین کرنا چاہتے، خاتمۂ کلام کے طور پر اتنا کہہ دینے مین مضائقہ نہین ہے کہ جس طرح اسلام کے نظریۂ خلافت کی نظیر کہین نہین ملسکتی ہے، اسی طرح اسلامی طرز حکومت کی نظیر بھی غیر اسلام مین ملنا ناممکن ہے اور اس کی تلاش خود ایک گمراہی ہے۔

خلیفہ کی اطاعت کے حدود خلیفہ کی اطاعت کب تک مسلمانون پر واجب ہے؟ اس کی مخالفت ان کے لئے جائز ہو جاتی ہے، ؟ اور کب مخالفت واجب ہو جاتی ہے ؟ یہ سب مسائل بہت اہم ہین، پھر مخالفت کی بھی تین صورتین ہین، محض زبانی مخالفت، عملی مخالفت اور جنگ و بغاوت ان سب کے متعلق علحدہ علحدہ احکام پر کتاب و سنت کی روشنی مین نظر ڈالنا لازم ہے، اس مسئلہ مین سب سے پہلے ہمارے ذہن مین مندرجۂ ذیل آیت آتی ہے،

یاایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ	اے مسلمانو! اللہ اور اس کے رسول اور
واطیعوا الرسول واولی الامر	اپنے امیر (خلیفہ) کی اطاعت کرو اور اگر
منکم فان تنازعتم فی شیئ	کسی مسئلہ مین تمھارے آپس مین جھگڑا
فردوہ الی اللہ والرسول	ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف
ان کنتم تومنون باللہ	رجوع کرو، اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو،

دوسری جگہ ارشاد ہے،

وتعاونوا علی البر والتقوی	نیکی و تقوی کے بارے مین ایک دوسر
ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان	کی اعانت کرو اور گناہ شرعی حدود سے

تجاوز کرنے مین ایک دوسرے کی امداد کرو"

پہلی آیت صاف طور پر بتا رہی ہے کہ اگر خلیفہ اور رعایا مین اختلاف واقع ہو تو کتاب وسنت کو حکم بنانا ضروری ہے اور اس کے فیصلہ کے خلاف خلیفہ کا حکم کوئی چیز نہین ہے نہ اس کی اطاعت جائز ہے، دوسرے الفاظ مین خلیفہ کی اطاعت اسی وقت تک جائز ہے جب تک کہ وہ کتاب وسنت کے مطابق احکام دے، اس کے خلاف شریعت کی تعمیل جائز نہین ہے،

دوسری آیت بھی اسی قسم کا ایک عام حکم بیان کر رہی ہے، خلیفہ سے تعاون بھی (دوسرے اشخاص کی طرح) صرف تقوی مین جائز ہے اور اگر وہ حدود شرع سے تجاوز کر رہا ہو تو اس سے تعاون بھی جائز نہین، چہ جائیکہ اس کی اطاعت جو تعاون کی اعلیٰ ترین شکل ہے،

احادیث ذیل مین اور زیادہ صراحت سے اسی حکم کو بیان فرمایا گیا ہے،

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المرء المسلم السمع والطاعة فیما احب وکرہ الا ان یؤمر بمعصیة فلا سمع وطاعة (مسلم)	حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد مسلمان پر (امیر کی بات) سننا اور اس کی اطاعت کرنا واجب ہے خواہ وہ (حکم) اس کو پسند ہو یا ناپسند، لیکن یہ کہ اس کو (اگر) کسی گناہ کا حکم دیا جائے (ایسی حالت مین) نہ سننا جائز ہے نہ اطاعت کرنا،
عن انس رضی اللہ عنہ قال	حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	علیہ وسلم نے فرمایا (اپنے امیر کی) بات
اسمعوا واطیعوا وان استعمل علیکم	سنو اور اطاعت کرو اگرچہ تم پر (امیر)
عبد حبشیا کان راسہ زبیبۃ	کوئی حبشی غلام مقرر کیا جائے جس کا
ما اقام فیکم کتاب اللہ تعالیٰ	سر خشک انگور کی طرح ہو جبتک وہ
(بخاری)	تم مین کتاب اللہ قائم کرے،

اول الذکر حدیث تو اتنا ہی بتا رہی ہے کہ خلیفہ کا خلاف شریعت حکم جو معصیت کے حدود مین ہو اس کا ماننا اور اس پر عمل کرنا جائز نہین ہے، لیکن ثانی الذکر حدیث اس سے آگے ایک اور بات بتاتی ہے یعنی اگر امیر کتاب اللہ قائم نہین کرتا ہے یعنی احکام شرعیہ کا نفاذ نہین کرتا ہے تو وہ سرے سے قابلِ اطاعت رہتا ہی نہین ہے اور اس کا معزول کر دینا جائز ہو جاتا ہے،

ان آیات واحادیث کے احکام کا خلاصہ مندرجہ ذیل امور ہین،

(۱) خلیفہ کی اطاعت صرف اسوقت تک اور صرف ان ہی احکام مین جائز اور ضروری ہے جو کتاب وسنت کے موافق ہون جس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ مباحات کے ذیل مین آتے ہون،

(۲) خلیفہ اس وقت قابل عزل ہو جاتا ہے جب وہ احکام شرعیہ کا نفاذ نہ کرے،

(۳) خلیفہ سے تعاون اس وقت جائز نہین جبکہ وہ احکام شرعیہ کی مخالفت کرے،

(۴) ان سب امور کا معیار کتاب وسنت ہو جو آخری اور حقیقی حکم ہے،

مخالفت امیر کے جواز کی ایک صورت اور بھی نکلتی ہے، وہ یہ ہے کہ خلیفہ خلاف اسلام احکام تو نہین دیتا ہے مگر ان قوانین کا غلط استعمال کرتا ہے اور خود ان پر عامل

نہین ہوتا، اس کو لفظ "جور" اور ظلم سے تعبیر کرسکتے ہین، اس کے متعلق قول نبویؐ ہے،

افضل الجہاد من قال کلمۃ حق عند سلطان جائر (مشکوٰۃ)

افضل ترین جہاد وہ کرتا ہے جو ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہتا ہے

معلوم ہوا کہ ظالم خلیفہ کی مخالفت بھی جائز ہے،

اب یہ سوال تو حل ہو گیا کہ اطاعت امیر کے حدود کیا ہین، اور اس کی مخالفت کب جائز ہے، لیکن یہ سوالات پھر بھی باقی رہ جاتے ہین کہ اس مخالفت کے حدود کیا ہین؟ اور مخالفت کہان جائز ہے اور کس موقع پر واجب؟

ان سوالات کے حل کرنے کے لئے ان کلی اصول و قوانین کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو شریعت اسلامیہ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے مقرر فرمائے ہین، جن مین سے سب سے پہلا اصول احکام شرعیہ کے درجات کا لحاظ ہے، خلیفہ جس درجہ کے حکم کی مخالفت کریگا اسی کے لحاظ سے اس کی مخالفت جائز یا واجب ہوگی، ذیل مین ہم ان مسائل کی تفصیل کرتے ہین،

خلیفہ کی جانب سے جو خلاف شریعت امور سرزد ہو سکتے ہین، وہ عقلاً ذیل کے اقسام مین سے کسی قسم کے تحت مین داخل ہون گے، ارتداد، فسق، ظلم،

اسی طرح مخالفت کے بھی مندرجۂ ذیل اقسام نکلتے ہین، قتال، عزل، مخالفت بالقول یا (آجکل کی زبان مین) احتجاج، ذیل مین ہم علٰحدہ علٰحدہ ہر ایک قسم کے اور اسکے متعلق جس قسم کی مخالفت جائز یا واجب ہے اس پر بحث کرتے ہین،

ارتداد ارتداد کے معنی ہین دین اسلام سے پھر جانا، کن صورتون مین کسی شخص کو مرتد کہا جا سکتا ہے؟ اس کی تفصیل کا یہ محل نہین ہے، اس کے لئے کتب فقہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، یہان صرف اس سے بحث ہے کہ اگر خلیفہ مرتد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے، اس کے لئے

مختصر اصول یہ ہے کہ مرتد کے جو عام احکام شریعت اسلامیہ مین ہین وہی اس پر جاری کئے جائین گے، ان سے خلیفہ کے استثنا کی کوئی وجہ اور دلیل نہین ہے، مرتد کے متعلق حدیث نبوی ہے

من بدل دینہ فاقتلوہ، (بخاری و احمد) — جو شخص مسلمان) اپنا دین (اسلام) بدل دے، اسکو قتل کردو،

اس حدیث کی بناپر اس کا قتل کردینا واجب ہوگا، مرتد کے قتل کے متعلق اہلسنت والجماعۃ کا اجماع ہے، صحابہ کرام کا اجماع خلافت صدیقی کے مشہور واقعہ سے ثابت ہے جو واقعہ قتال مرتدین کے نام سے مشہور ہے اور صحاح ستہ نیز دوسری کتب حدیث مین مفصل منقول ہے، ائمہ اربعہ بھی اس مسئلہ پر متفق ہین[۱]، ان کے بعد کے بھی کل علماء کا اسپر اتفاق رہا ہے یعنی اس امر مین کسی معتد بہ عالم کا اختلاف منقول نہین ہے، جیسا کہ کتب فقہ کے مطالعہ سے واضح ہو سکتا ہے،

خلیفہ کو قتل کرنے کے لئے اگر اس کی پوری پارٹی سے مقابلہ اور مقاتلہ کرنا پڑے تو اسمین کوئی مضائقہ نہین ہے اس لئے کہ یہ جماعت جو مرتد خلیفہ کی حمایت کرے گی یا تو خود بھی اس کی ہم خیال ہوگی، ایسی صورت مین وہ پوری جماعت مرتد ہو جائے گی اور اس کا قتل بھی واجب ہو جائے گا، یا وہ جماعت اس کی ہم خیال تو نہ ہوگی مگر کسی قومی نسبی یا اور کسی نوع کی عصبیت یا کسی مالی منفعت یا اور کسی سبب سے اس کی حمایت کرتی ہوگی، ایسی صورت مین بھی اس سے قتال جائز بلکہ واجب ہوگا، اولاً اس لئے کہ اس سے قتال کرنا ایک امر واجب (یعنی قتل خلیفہ مرتد) کا موقوف علیہ ہے، ثانیاً اس لئے کہ اس کی وجہ سے کفر وارتداد کو قوت حاصل ہوتی ہے اور اسلام کو ضعف عارض ہوتا ہے، ثالثاً اس لئے کہ

---

[۱] ترمذی ۱۲

اس قسم کے مسلمانون سے جو خلاف شریعت احکام کی حمایت کر رہے ہون، قرآن مجید جدال وقتال کو واجب قرار دیتا ہے چہ جائے کہ وہ لوگ جو مرتد کی حمایت کرکے دین کو نقصان پہونچانے کا سبب ہون اور اللہ تعالیٰ کے حکم (یعنی قتل مرتد) کو نافذ کرنے سے مانع ہون، کتاب حکیم ناطق ہے،

وان طائفتان من المؤمنین	اگر مسلمانون کے دو گروہ ایک دوسرے
اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان	مقابلہ کرنے لگین تو ان کے درمیان صلح
بغت احدهما علی	کرادو پس اگر ان مین سے ایک دوسرے
الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی	پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنیوالے سے
تفئ الی امر اللہ ۔	قتال کرو یہان تک کہ وہ اللہ تعالیٰ
(حجرات - ۱)	کے حکم کی طرف رجوع کرے،

آیت مین حکم دیا گیا ہے کہ جو گروہ احکام شریعت کی خلاف ورزی کرے اور قوانین شرعیہ کے نفاذ مین طاقت کے ساتھ مانع ہو اس سے جدال وقتال کرکے اس کو اس امر پر مجبور کردو کہ وہ اللہ کے حکم اور اس کے قانون پر عمل کرے اور اس کے نفاذ مین رکاوٹ نہ ڈالے، خواہ یہ قانون ادنیٰ ہی درجہ کا کیون نہ ہو، اس سے صاف ظاہر ہے کہ مرتد کی حمایت کرنے والی جماعت سے جو ایک بہت بڑے اور ضروری قانون کے نفاذ سے مانع ہے جدال وقتال واجب ہوگا،

اوپر کی عبارت مین ہم نے مرتد خلیفہ کا ..... لفظ استعمال کیا ہے، یہ ہم نے محض سہولت فہم کے لئے مجازاً کہا ہے، ورنہ درحقیقت مرتد ہونے کے بعد کوئی شخص ایک لمحہ بھی خلیفہ نہین رہ سکتا، بلکہ فوراً خود بخود معزول ہو جاتا ہے، صحت خلافت کیلئے اسلام پہلی اور

ضروری شرط ہے قرآن مجید میں مرتد کے متعلق ارشاد ہے،

ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت	اور جو شخص تم میں سے مرتد ہو جائے گا اور اسی
وھو کافر فاولئک حبطت	حالت کفر میں مرجائے گا تو ان لوگوں
اعمالھم فی الدنیا والآخرۃ	(مرتدوں کا یہ حکم ہے کہ) ان کے اعمال دنیا
(بقرہ - ۲۷)	میں بھی غارت ہو جاتے ہیں اور آخرت میں بھی

دنیا میں اعمال کا غارت ہونا یہ ہے کہ اس کا نکاح فسخ ہو جاتا اور وراثت سے محروم ہو جاتا ہے، گویا اس کے اعمال کا شرعی وزن نہیں باقی رہتا ہے، یہی نہیں بلکہ وہ قانون کی حمایت اور حقوقِ شہریت سے بھی محروم ہو جاتا ہے، یعنی اس کی جان محفوظ نہیں رہتی بلکہ اس کا قتل واجب ہو جاتا ہے، یہ سب امور اس کے ارتداد کے ساتھ فوراً وجود میں آجاتے ہیں، کیسے ممکن ہے کہ ایسا شخص جو ادنیٰ ترین حق شہریت سے بھی محروم ہو جس کے افعال کا کوئی شرعی وزن نہ باقی رہا ہو اور جو سوسائیٹی سے بالکل خارج کر دیا گیا ہو، منصب خلافت پر ایک لمحہ کے لئے بھی متمکن رہے، ظاہر ہے کہ وہ کافر ہے، بلکہ قدیم کافر سے بھی بدتر ہے، اور کافر کے متعلق کتاب الٰہی کا حکم ہے،

ولن یجعل اللہ للکافرین	اور اللہ تعالیٰ کافروں کا مومنوں پر
علی المومنین سبیلا، (نساء - ۲۰)	(تفوق) روا نہیں رکھیگا،

اس کی امارت کیسے باقی رہ سکتی ہے، جب کہ امارت مسلمانوں پر تفوق کا سب سے بڑا ذریعہ ہے،

عقلاً بھی ایسا ہی ہونا چاہیے، جو شخص کسی نظام کی صحت پر پورا پورا یقین نہیں رکھتا ہے وہ اس کو کس طرح نافذ کر سکتا ہے، بلکہ اس کی بقا ہزاروں فتنوں کا سبب بن جائے گی،

جس قدر جلد ممکن ہو اس کے وجود سے جماعت کو پاک کر دینا چاہئے، عقل سلیم اس کے عزل اور اس کے قتل دونوں کو ضروری و مستحسن قرار دیتی ہے، وہ بدترین غدار ہے اور غدار کی سزا ہر قوم و مذہب مین قتل ہے،

فسق | فسق کا یہ مطلب ہے کہ معاصی مین ابتلا ہو لیکن کفر تک نوبت نہ پہونچی ہو، خلیفہ کے فسق کی دو صورتین ہو سکتی ہین، دوسرون کو معاصی کے ارتکاب پر آمادہ بھی کرتا ہو، (۲) خود بھی معاصی کا ارتکاب کرتا ہو، پہلی صورت کی بھی دو شکلین ہو سکتی ہین،

(الف) دوسرے مسلمانون کو کسی معصیت کے ارتکاب کا حکم دیتا ہے مثلاً شراب پینے کا حکم دے، یا قمار بازی، لاٹری، سٹہ، مشرکات و مشرکین سے نکاح وغیرہ کا حکم دے،

(ب) ارتکاب معصیت کا حکم تو نہین دیتا لیکن ایسے طریقے اختیار کرتا ہے جن سے خود بخود معاصی یا کسی خاص معصیت کی اشاعت ہوتی ہے اور لوگون کو اس کے ارتکاب کی جرأت ہوتی ہے، مثلاً شراب پینے کا حکم تو کسی کو نہین دیتا، لیکن شراب کی خرید و فروخت کی اجازت دیتا ہے، اور اس کا ٹھیکہ دیتا ہے، اور پینے والون کو کوئی سزا نہین دیتا، یا مثلاً گندے اور مخرب اخلاق یا ملحدانہ لٹریچر کی اشاعت پر کوئی پابندی عائد نہین کرتا جس سے مسلمانون کے اخلاق و عقائد پر برا اثر پڑتا ہے،

پہلی صورت کی شکل الف مین مسلمانون پر اس کا معزول کر دینا واجب ہوگا، اور اس سے قتال جائز ہوگا، بشرطیکہ اس امر کا ظن قوی ہو کہ اس کے معزول کر دینے سے یا اس سے قتال کرنے سے حالات اصلاح پر آجائیں گے، اور اس کا اندیشہ نہ ہو کہ اس مخالفت کے نتیجہ مین مسلمان کسی ایسے فتنہ مین مبتلا ہو جائین گے جو خلیفہ فاسق کی حکومت سے بھی زیادہ سخت ہوگا، اگر دلائل اور واقعات کی بنا پر ایسے فتنہ کا قوی اور معتدبہ اندیشہ ہو تو

ظاہر ہے کہ یہ مخالفت بے سود ہونے کی وجہ سے جائز بھی نہ ہوگی، چہ جائے کہ واجب، مثلاً اگر وہائل قوّیہ کی بنا پر اصحاب فکر و رائے کو اس کا ظن غالب ہو کہ اگر ہم اس خلیفہ فاسق کو معزول کرتے ہین یا اس سے جدال و قتال کرتے ہین تو اس اختلاف سے فائدہ اٹھا کر غیر مسلمون کی حکومت ہم پر غالب ہو جائے گی تو ایسی صورت مین یہ مخالفت جائز نہ ہوگی،

اس عزل کے وجوب کی دلیل یہ ہوگی کہ نصب خلیفہ مسلمانون پر واجب ہے، ظاہر ہے کہ نصب خلیفہ مقصود بالذات نہین ہوتا ہے، بلکہ اس سے مقصود اقامت دین ہے، معاصی کا حکم دینے والا خلیفہ اس مقصد کو پورا نہین کرتا، بلکہ اس مقصد کے پورا ہونے مین مانع ہوتا ہے، یعنی ہدم دین کرتا ہے اس لئے مسلمانون پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اقامت دین کے لئے کسی شخص کا انتخاب کرین مگر یہ انتخاب خلیفہ فاسق کے عزل پر موقوف ہے، کیونکہ دو خلفا کا ایک ساتھ جمع ہونا عقلاً بھی لغو ہے اور نصوص شرعیہ کے بھی خلاف ہے، بنا برین اس خلیفہ کا عزل بھی واجب ہو جائے گا، یہ اصول اپنے مقام پر طے ہو چکا ہے کہ واجب کا موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے، آیت ذیل بھی اس وجوب عزل کی جانب مشیر ہے،

وتعاونوا علی البر والتقوی ولا	اور نیکی و تقوی مین ایک دوسرے کی
تعاونوا علی الاثم والعدوان	امداد کرو اور گناہ و سرکشی مین ایک دوسرے
(مائدہ ۵-۱)	کی امداد نہ کرو،

ظاہر ہے کہ ایسے خلیفہ کا معزول نہ کرنا جو فسق و فجور کا حکم دیتا ہو تعاون علی الاثم ہے جو حرام ہے، اور حرام کا ترک واجب ہوتا ہے، صاحب رد المحتار بحوالہ مواقف و شرح مواقف تحریر فرماتے ہین،

ان للامۃ خلع الامام وعزلہ	امت کو خلیفہ کے معزول کر دینے کا حق ہے

بسبب یوجبہ مثل ان یوجد منہ ما یوجب اختلال احوال المسلمین وانتکاس امور الدین کما کان لہم نصبہ واقامتہ لانتظامہا واعلائہا او ان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین

جب کہ کوئی شئے اس کو ضروری قرار دے رہی ہو، مثلاً اس سے ایسے افعال سرزد ہون جو مسلمانون کی حالت بگاڑنے والے اور دین کے معاملات کو خراب کرنے والے ہون حق ۶ ص ل اون کو اسی طرح حاصل ہے جس طرح ان کو حق نصب، انتظام و اعلائے دین کے لئے حاصل تھا، اور اگر اس کے معزول کرنے سے کسی فتنہ کا خوف ہو تو اس شق کو اختیار کیا جائے گا جس مین نقصان کمتر ہوگا،

جواز قتال کے لئے سورہ حجرات کی اسی آیت کی طرف مراجعت کرنا چاہئے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے، جس کا ایک ٹکڑا یہ ہے،

فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الی امر اللہ (حجرات-۱)

زیادتی کرنے والے گروہ سے قتال کرو یہانتک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے

یہ امر واضح ہے کہ امر بالمعاصی کی بنا پر معزول کرنا "امر اللہ" کے تحت مین داخل ہے. اگر خلیفہ کی پارٹی اس "امر اللہ" کی مخالفت مین جدال و قتال پر آمادہ ہوتی ہے تو وہ "فئۃ باغیۃ" کے تحت مین داخل ہے اور اس سے جدال و قتال اس آیت کے تحت مین داخل اور جائز ہے دوسری شکل یعنی "شکل ب" کا بھی وہی حکم ہے جو شکل الف کا اس لئے کہ یہ شکل بھی مآل کار کے لحاظ سے پہلی شکل کے ساتھ متحد ہے، اس مین امر بالفسق کی صورت تو نہین پائی

جاتی ہے۔ لیکن اس کی حقیقت پائی جاتی ہے۔ ایسے اسباب فراہم کر دینا بھی جو معاصی کی اشاعت و ترویج مین معین ہون ایک طرح کا حکم معصیت ہے،

ہم اوپر ذکر کر چکے ہین کہ عزل و جدل کے یہ احکام اس وقت ہین جب ان سے اچھے نتائج برآمد ہونے کا ظن غالب ہو لیکن اگر ان سے فتنہ کا اندیشہ قوی ہو تو اس وقت یہ احکام باقی نہین رہتے ہین۔ ایسی صورت مین عامۃ المسلمین کے لئے کیا حکم ہے، اس کے متعلق احادیث نبویہ اور صحابۂ کرام کے طرز عمل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایسے وقت مین ان کو خلیفہ کے ان احکام کی تو اطاعت کرنا چاہئے جو شریعت کے مطابق ہین اور ان احکام پر ہرگز عمل نہ کرنا چاہئے جو شریعت کے خلاف ہین، اگر خلیفہ ان کو کسی خلاف شریعت حکم پر عمل کرنے کے لئے جبر کرے تو اس پر صبر کرنا چاہئے، مگر اس حکم پر عمل کرنے سے باز رہنا چاہئے، اس راہ مین مصائب و شدائد کو برداشت کرنا چاہئے۔ یہی نہین بلکہ عامۃ المسلمین کو عموماً اور علمائے کرام کو خصوصاً اس کے ان خلاف شریعت احکام کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے رہنا بھی چاہئے۔ حدیث نبوی مین اس کو افضل جہاد فرمایا گیا ہے، یہ حدیث پہلے نقل ہو چکی ہے، شروع بحث مین جو احادیث و آیات ہم نقل کر آئے ہین ان سے یہ مسئلہ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے،

فسق کی مؤخر الذکر صورت مین یعنی جب کہ خلیفہ خود فسق و فجور مین مبتلا ہو لیکن دوسرون کو معاصی کا حکم نہ دیتا ہو نہ اشاعت معاصی کے اسباب فراہم کرتا ہو، تو ایسی صورت مین مندرجۂ ذیل حدیث ہماری رہنمائی کرتی ہے،

عن ام سلمۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکون علیکم امراء تعرفون وتنکرون فمن	حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھارے اوپر پسندیدہ افعال اور ناپسندیدہ افعال

انکر فقد بریٔ ومن کرہ فقد سلم ولکن من رضی وتابع قالوا افلا نقاتلھم قال لا ما صلوا الا ما صلوا (مشکوٰۃ)

رکھنے والے امرا ہوں گے، جو شخص ان کی (نا)پسندیدہ روش پر انکار کرے، وہ بری الذمہ ہوگا، اور جو شخص ان کے (برے) افعال کو دل کے برا سمجھے وہ بھی سلامت رہیگا، لیکن جو شخص دل سے ان کے افعال کو پسند کریگا اور انکی اتباع کریگا (وہ گناہگار ہوگا) (لوگوں نے) عرض کیا کہ کیا ہم ان سے مقاتلہ نہ کریں آپ نے فرمایا نہیں نہیں جبتک نماز پڑھتے رہیں، (یعنی جبتک مسلمان رہیں)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خلیفہ فاسق کے افعال کو برا سمجھنا ضروری ہے لیکن اس سے جدال وقتال جائز نہیں ہے، جبتک کہ وہ مسلمان رہے۔ لیکن اس کو معزول کردینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق اس حدیث میں صراحۃً کوئی حکم نہیں ملتا ہے، مگر یہ امر اپنی جگہ پر ثابت ہوچکا ہے کہ خلیفہ کے لئے عدالت شرط ہے، فسق عدالت کے منافی ہے، اس لئے بلاشبہ وہ عزل کا مستحق ہوجاتا ہے، اس کا یہ استحقاق مسلمانوں کے لئے اس کو معزول کرنے کا حق اور جواز پیدا کرتا ہے لیکن جدال وقتال کی ممانعت اس جواز کی تحدید کردیتی ہے یعنی اگر اس کا عزل بغیر کسی فتنہ و جنگ کے ممکن ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ صاحب رد المحتار[1] بحوالہ مسایرہ تحریر فرماتے ہیں

واذا ولی عدلا ثم جار وفسق لا ینعزل ولکن یستحق العزل

اگر کسی عادل کو خلیفہ بنایا پھر وہ ظلم وفسق کرنے لگا تو وہ (خود بخود) تو معزول نہیں

۱؎ باب البغاۃ۔

ان لم یستلزم فتنۃ ، — لیکن عزل کا مستحق ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کا معزول کرنا) کسی فتنہ کا سبب بنے ،

اگر اس کا عزل فتنہ کا سبب ہو تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا ، بلکہ اس کی اطاعت جائز امور میں واجب ہوگی اور فسق و فجور میں اس کی اطاعت و اعانت حرام ہوگی بلکہ امر بالمعروف کرنا افضل جہاد ہوگا جیسا کہ حدیث سے ثابت کیا جا چکا ہے ، لیکن حدیث ذیل اس امر بالمعروف کی بھی تحدید کرتی ہے ،

عن زیاد بن کسیب العدوی قال کنت مع ابی بکرۃ تحت منبر ابن عامر وھو یخطب وعلیہ ثیاب رقاق فقال ابو بلال انظروا الی امیرنا یلبس ثیاب الفساق فقال ابو بکرۃ اسکت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اھان سلطان اللہ فی الارض اھانہ اللہ ۔

(ترمذی)

زیاد بن کسیب عدوی سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ میں ابو بکرۃؓ کے ساتھ ابن عامر کے منبر کے نیچے بیٹھا ہوا تھا جب کہ وہ (ابن عامر) خطبہ دے رہے تھے اور باریک کپڑے پہنے ہوئے تھے پس ابو بلال نے کہا کہ ہمارے امیر کو تو دیکھو فاسقوں کا ایسا لباس پہنے ہے ، اس پر ابو بکرۃؓ نے کہا کہ چپ رہو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ جس شخص نے زمین پر اللہ کے (مقرر کئے ہوئے) سلطان کی توہین کی اللہ اس کو ذلیل کردیگا،

اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں خلیفہ کو امر بالمعروف تو جائز ہے ، لیکن اس کی توہین جائز نہیں ہے ، مثلاً نصیحت حتی الامکان نرمی کے ساتھ اور خلوت میں کیجائے گی ، اس حدیث کے

ایک اور مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے، یعنی یہ کہ خلیفہ فاسق کے خلاف پروپیگنڈا کرنا تاکہ اس کے مقابلہ کے لئے ایک حزب مخالف بنایا جائے اور اس کو طاقتور بناکر خلیفہ کو معزول کر دیا جائے، جائز ہے یا نہیں۔ اس مین تو کوئی شک نہین ہے کہ پروپیگنڈے کا مطلب یہی ہے کہ اس کے فسق و فجور کی اشاعت کیجائے، جو یقیناً اس کے توہین کے مرادف ہے، اور توہین اس حدیث کی بنا پر ممنوع ہے، اس لئے ایسا کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے،

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ کی دو صورتین ہین، پہلی صورت تو یہ ہے کہ خلیفہ فاسق معلن ہو، یعنی علی الاعلان فسق و فجور مین مبتلا ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چھپ کر اور مخفی طور پر معاصی کا ارتکاب کرتا ہو، پہلی صورت مین تو اس کے خلاف پروپیگنڈا کرنا اس کی توہین کا باعث نہین ہو سکتا، کیونکہ وہ ان امور کو خود ہی مخفی نہین کرتا ہے جنھین اسکے مخالفین ظاہر کرتے ہین، عام پبلک کی نگاہ مین اس کی ذلت خود اس کے اعلان کی وجہ سے ہو چکی ہے، ایسی صورت مین اگر اس پروپیگنڈے سے اچھے نتائج نکلنے کا ظن غالب ہو اور اس حالت کے بدتر حالت مین مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہو مثلاً اس کے بغیر عزل یا اس کی اصلاح کا امکان نہ ہو تو اس کے جواز مین کلام نہین ہو سکتا[1]، لیکن اگر ان شرائط مین سے کوئی شرط مفقود ہو تو اس کا ناجائز ہونا واضح ہے،

بصورت دیگر جب خلیفہ اپنے معاصی کا اخفا کرتا ہو تو اس کے معاصی کی اشاعت اس حدیث کی بنا پر داخل توہین ہو کر حرام ہوگی، عقل و حکمت بھی اسی طرز عمل کو مستحسن قرار دیتی ہے، اس لئے کہ خلیفہ کے اعمال سیئہ کی اشاعت دو طرح کے اثرات پیدا کر سکتی ہے،

---

[1] شبہہ ہو سکتا ہے کہ حدیث مین جو واقعہ بیان ہوا ہے اس مین تو امیر علی الاعلان باریک کپڑے پہنے تھا، جس کو بیان کرنے پر حضرت ابوبکرہؓ نے ممانعت فرمائی اور اس کو توہین کے مرادف سمجھا، لیکن (بقیہ حاشیہ ص ۱۴۸)

پہلا اثر تو یہ ہے کہ لوگون کو اس کے خلاف نفرت پیدا ہوئی، اثر ان لوگون مین پیدا ہوگا جو
تقوی اور دینداری کے اعتبار سے بہت اچھے درجہ پر ہون گے اور ان کی طبیعت مین تقوی
راسخ ہو چکا ہوگا۔ اس سے خلیفہ کے عزل کے لئے یا حزب مخالف پیدا کرنے کے لئے زمین
تو ہموار ہوگی لیکن اندیشہ ہے کہ کہین اس دیندار طبقہ کے نسبتۃً کم فہم کم علم اور جذباتی افراد
مین یہ نفرت کا جذبہ اس حد تک نہ پہونچ جائے جو اچھے امور مین بھی خلیفہ کی اطاعت سے ان کو
باز رہنے پر برانگیختہ کرے۔ اگر ایسا ہوا تو قانون کی گرفت ڈھیلی ہو جائے گی اور سارا نظام
مختل و کمزور ہو جائے گا،

اس کا دوسرا اثر یہ بھی ہو سکتا ہے بلکہ اغلباً ہوگا کہ مسلمانون کا وہ طبقہ جس مین دینداری
ملکۂ راسخہ کے حدود پر ابھی نہین پہونچی ہے، تقلید اکابر کی طبعی کمزوری کی بنا پر خلیفہ کے فسق کو
اپنے لئے نمونہ نہ بنائے اور اس کی طرح خود بھی فسق و فجور مین مبتلا نہ ہو جائے۔ گناہ کی تشہیر گناہ
کی اشاعت ہے۔ گناہ کا خاصہ ہے کہ وہ بعض اوقات زبان کے ذریعہ سے چلتا ہے اور کانون
کی راہ قلب و روح مین اترتا ہے۔ وہ روحین مبارک اور وہ قلوب مطہر ہوتے ہین جو اسکو

(بقیہ حاشیہ ص ۱۴۷) مندرجۂ ذیل امور پر غور کرنے سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے، اولاً تو حدیث صرف عبارت
کا وہ ٹکڑا ہے جو من اہان سے شروع ہو کر اہانہ اللہ پر ختم ہوا ہے، استدلال فقط اس سے کیا گیا ہے، ابوبکرہ کا
انکار انکا اجتہاد ہے جو واجب الاتباع نہین، دوسرے، باریک کپڑے پہننا حرام نہین ہے، بلکہ اس زمانہ مین محض فساق
کی وضع سمجھی جاتی تھی جو خلاف ادب تھی، اس لئے اس پر علی الاعلان اعتراض سے توہین ہونا قرین عقل ہی بہت ممکن
ہے کہ ان کے کہنے سے پہلے کسی کا ذہن بھی ادھر نہ گیا ہو، مگر اس کا عیب بیان کر دینے کے بعد لوگون کو اس طرف
زیادہ توجہ ہوئی ہو اور امیر کی عزت ان کی نگاہون مین کم ہو گئی ہو، اسی بنا پر ابوبکرہ نے
ممانعت کی ہو، ۱۲ منہ،

اپنے اندر اترنے سے روک سکتے ہین مگر وہ قلیل ما ھم ؟

اسلام نے اس کے لئے نہایت حکیمانہ اور معتدل راہ اختیار کی ہے، جس کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے

تنبیہ | فسق خلیفہ کی سب صورتون مین یہ ضروری ہے کہ خلیفہ ان معاصی قطعیہ کو جن مین وہ مبتلا ہے حلال نہ سمجھتا ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو وہ مرتد ہو جائے گا جس کے احکام ارتداد خلیفہ کے ماتحت درج ہو چکے ہین،

ظلم | ظلم کا تعلق حقوق العباد سے ہے یعنی عرفاً اس شخص کو ظالم کہتے ہین جو دوسرے لوگون کے حقوق نہ ادا کرے، خواہ اس کی صورت یہ ہو کہ وہ اپنے حق سے زیادہ مالی یا جسمانی اور کسی نوع کا فائدہ حاصل کرے یا یہ صورت ہو کہ وہ دوسرون کے حقوق کی ادائگی مین مانع ہو، مثلاً عدل وانصاف نہ کرے۔ قتل وضرب کرے یا اسی قسم کی کوئی دوسری صورت اختیار کرے، یہ سب صورتین ظلم کی ہین، ان کے تحت مین بے شمار امور نکلتے ہین، جو ظلم مین شامل ہین، یہان تک کہ باوجود قدرت قرض کا ادا نہ کرنا بھی ظلم مین داخل ہے،

اگر خلیفہ ظالم ہوگا تو فاسق بھی ہوگا، کہ ظلم بھی فسق ہے، اس لئے یہ صورت بھی فسق کے تحت مین داخل ہے، اور اس کے لئے علحدہ احکام بیان کرنے کی احتیاج نہین ہے، لیکن عرفاً فاسق وظالم مین یہ فرق کیا جاتا ہے کہ فاسق اس شخص کو کہتے ہین جو حقوق اللہ کو نہ ادا کرتا ہو مثلاً شراب خواری وغیرہ مین مشغول رہتا ہو، اور ظالم اس شخص کو کہتے ہین جو حقوق العباد نہ ادا کرتا ہو خواہ حقوق اللہ ادا کرتا ہو، اس عرفی فرق کی بنا پر ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص صوم وصلوٰۃ کا پابند ہو بلکہ تہجد گذار وشب بیدار ہو حقوق اللہ کی ادائگی مین چست وچالاک ہو لیکن مخلوق خدا پر سخت اور ظالم ہو اس لئے اس کے متعلق علحدہ حکم بیان کرنے کی ضرورت ہوئی، ورنہ حقیقت کے لحاظ سے وہ بھی فاسق ہے، اور اس کا وہی حکم ہے جو فسق خلیفہ کے

بیان مین ذکر ہو چکا ہے، مندرجہ ذیل حدیث بھی اس بارہ مین رہنمائی کرتی ہے

عن وائل بن حجر قال سأل سلمة بن یزید الجعفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یا نبی اللہ ارأیت ان قامت علینا امراء یسألونا حقہم ویمنعونا حقنا فما تأمرنا قال اسمعوا واطیعوا فانما علیہم ما حملوا وعلیکم ما حملتم۔ (مسلم)	وائل بن حجرؓ سے مروی ہے کہ سلمہ بن یزید جعفی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اے نبی اللہ اگر ہمارے اوپر ایسے امرا مسلط ہو جائین جو ہم سے تو اپنا حق طلب کرلین اور ہمارا حق نہ ادا کرین (یعنی ظلم کرین) تو ایسی صورت مین آپ ہمکو کیا حکم دیتے ہین، آپنے فرمایا کہ ان کی سنو اور اطاعت کرو، تم پر تمھارے عمل کا بار ہوگا اور ان پر انکے عمل کا بار ہوگا،

اس سے معلوم ہوا کہ خلیفۂ ظالم کی اطاعت بھی ضروری ہے، اور اس کے خلاف جدال وقتال جائز نہین ہے۔ لیکن اگر بغیر کسی فتنہ اور جدال وقتال کے اسکا معزول کردینا ممکن ہو تو ایسا کرنا جائز ہے یا نہین؟ جواب یہ ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ اس سے کوئی مانع نہین ہے، حدیث مین اطاعت کا حکم فتنہ ہی سے بچنے کے لئے ہے، جب بغیر فتنہ کے عزل ممکن ہو تو یہ حکم بھی باقی نہ رہیگا، اصل یہی ہے کہ خلیفہ کو عادل ہونا چاہئے، اور اس کے عزل کا اختیار مسلمانون کو ہونا چاہئے، ردالمختار سے ہم سابق مین جو عبارت نقل کر آئے ہین وہ اس کی تائید کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ ایسی صورت مین مسلمانون کے لئے خلیفہ کو معزول کردینا جائز ہے۔ بشرطیکہ اس سے کوئی فتنہ نہ پیدا ہو اور جدال وقتال کی نوبت نہ آئے،

اگر خلیفہ ظالم کو معزول کرنا ممکن نہ ہو تو جائز امور میں اس کی اطاعت تو واجب ہے، لیکن اس سے ایک مخصوص برتاؤ کرنا مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے، جس کی جانب حدیث ذیل رہنما ہے، جو حضرت کعب بن عُجرہ سے مروی ہے، اس کے جس حصہ سے ہمکو استدلال کرنا ہے وہ درج ہے،

قال امراء سیکونون من بعدی من دخل علیهم فصدقهم بکذبهم واعانهم علی ظلمهم فلیس منی ولست منهم ولن یردوا علی الحوض ومن لم یدخل علیهم ولم یصدقهم بکذبهم لم یعنهم علی ظلمهم فاولئك منی وانا منهم واولئك یردون علی الحوض۔ (ترمذی ونسائی)	(آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) بہت امراء میرے بعد ہوں گے جو ان کے پاس جائے گا ان کے جھوٹ کی تصدیق کرے گا، اور ان کے ظلم میں ان کی امداد کرے گا، تو ایسے لوگ نہ میری جماعت سے ہیں نہ میں انکی جماعت سے ہوں، اور وہ حوض (کوثر) پر میرے پاس نہیں آئیں گے، اور جو لوگ ان کے پاس آمد و رفت نہ رکھینگے انکے جھوٹ کی تصدیق نہ کریں گے، اور ان کے ظلم میں ان کی امداد نہ کریں گے تو ایسے اشخاص میری جماعت سے ہیں اور میں انکی جماعت سے ہوں، اور ایسے لوگ میرے پاس حوض (کوثر) پر آئیں گے،

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ظالم خلیفہ کے ساتھ جزئی عدم تعاون و جزئی عدم موالات کا برتاؤ کیا جائے گا۔ یعنی ان کے مظالم میں ان کے کسی قسم کی امداد نہ کیجائے گی، اسی طرح

بلا ضرورت ان سے تعلقات بھی نہ رکھے جائین گے۔ یہ طریقہ اس قدر حکیمانہ ہے کہ اس کی جتنی بھی تعریف
کیجائے وہ کم ہے، عامۃ المسلمین کی نگاہین پھری ہوئی دیکھکر اور معاونین کی کمی یا ان کے فقدان
کا اندازہ کرکے خلیفہ کی اصلاح ہوجانا بہت زیادہ قرین قیاس ہے، بصورت دیگر اس کے عزل
کے لئے خود بخود زمین ہموار ہوگی اور یہ عجیب چیز محسوس ہوگی کہ اس کا ظلم جس قدر ترقی کرتا جائیگا
اسی قدر اس کی قوت کمزور ہوتی جائیگی یہان تک کہ جب اس کے احکام مین ظلم ہی کا عنصر
سب عناصر پر غالب ہوجائے گا، تو وہ خود کو بالکل بے طاقت پاکر خود بخود منصب خلافت
سے دست بردار ہوجائے گا، اس طرح بغیر کسی فتنہ کے اس کا عزل عمل مین آجائیگا، یہ حکیمانہ
تعلیم بھی اسلام کے خصائص مین سے ہے جس کی طرف دنیا کے کسی مذہب و نظام نے
آج تک رہنمائی نہین کی ہے،

خلاصہ کلام | خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ارتداد خلیفہ کی صورت مین تو اس کا معزول کردینا واجب
ہے اور اگر ضرورت ہو تو اس سے جدال و قتال بھی جائز بلکہ بشرط ضرورت، واجب ہے،
اشاعت فسق کی صورت مین اس کا معزول کردینا واجب ہے، بشرطیکہ اس سے اصلاح
حال کی امید ہو سکے اور کسی ایسے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جو خلیفہ فاسق کی ماتحتی سے بھی زیادہ یا
مساوی اسلام و مسلمین کی مضرت کا سبب ہو، اسی شرط کے ساتھ اس سے جدال و قتال
بھی جائز ہوگا یعنی دونوں شقوں مین سے جس مین اسلام و مسلمین کے لئے مضرت کم
ہوگی وہ اختیار کی جائے گی، اگر خلیفہ فسق کی اشاعت نہ کرتا ہو تو اس کو معزول کردینا
تو جائز ہے، لیکن اس سے جدال و قتال جائز نہین، عزل بھی اسی شرط
سے جائز ہے کہ اس سے کوئی فتنہ نہ پیدا ہوتا ہو، لیکن ایسی صورت مین اسکی
اطاعت صرف شریعت کے مطابق امور مین واجب ہوگی، ناجائز امور مین اسکی

اطاعت ناجائز ہوگی. مگر اس کی توہین جائز نہین ہے. ظلم کی صورت مین بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا عزل جائز ہے. بشرطیکہ کسی فتنہ کو مستلزم نہ ہو مگر اس سے جدال وقتال ناجائز ہے. معزول نہ کرنے کی صورت مین اس سے جزئی عدم تعاون اور جزئی ترک موالات کرنا اور امر بالمعروف کرنا بشرط استطاعت ضروری ہے،

مخالفت کے یہ تمام مدارج و مواقع جن کا شریعت اسلامیہ نے ہم کو حکم فرمایا ہے بالکل فطری اور عقلی اصول پر مبنی ہین' اسلام کوئی قومی یا وطنی اسٹیٹ نہین قائم کرنا چاہتا ہے جو اسلامی نظام اور اسلامی احکام سے روگردانی کر کے بھی قائم رہے. اسٹیٹ اور ریاست سے اسلام کا مقصد اعلای کلمۃ اللہ. اور اس کے احکام کا رواج ہے. تاکہ نوع انسانی ارتقاء کے لاتعداد منازل طے کر کے اس کی اعلیٰ ترین منزل پر پہونچے. جو خلیفہ اس مقصد کو پورا نہین کر سکتا وہ ہرگز اس نظام کا مرکز تنظیم بنانے کے لائق نہین ہو سکتا. یہی نہین بلکہ اس کی کجروی کا اثر یقینی اور قطعی طور پر سوسائٹی پر پڑیگا اور اس کو تقویٰ و پاکیزگی کے جوہر سے محروم کردیگا' جو اس کی ترقی کا حقیقی سرچشمہ ہے. اس جوہر کو باقی رکھنے کے لئے کڑوڑون افراد کی قربانی بھی کوئی چیز نہین ہے،

یہ اصول بھی حکمت سے خالی نہین ہے کہ خلیفہ گو جامع شرائط خلافت نہ ہو مگر جبتک مذکورۂ بالا وجوہ جواز مین سے کوئی وجہ جواز نہ حاصل ہو جائے اس کے خلاف ہنگامہ آرائی جائز نہین ہے. کیونکہ جامع شرائط خلیفہ کا منتخب نہ ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سوسائٹی مین جس نے اس کو منتخب کیا ہے' یا تو روح تقوی ضعیف ہوگئی ہے یا اس کی عقلی و فکری قوت مین کمزوری پیدا ہو گئی ہے. ایسی صورت مین صرف خلیفہ کو بدل دینے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہ ہوگا' بلکہ اسوقت حقیقی علاج سوسائٹی کی اصلاح ہے جس کے لئے اس کے منتخب

بنی اسرائیل کا تذکرہ ہے مندرجۂ ذیل الفاظ بھی ہیں،

اوفوا ببیعۃ الاول ثم اعطوھم حقھم۔ جس سے پہلے بیعت کرو اس کی بیعت پوری کرو اور اس کے حقوق ادا کرتے رہو۔

ان حدیثوں سے معلوم ہوا کہ مندرجۂ بالا صورت مین اولیت وجہ ترجیح ہے یعنی جس شخص سے پہلے بیعت ہو چکی ہے وہی جائز خلیفہ سمجھا جائے گا۔ اور دوسرا شخص خلافت سے محروم کر دیا جائے گا، یہان تک کہ اس کے لئے جدال وقتال بھی جائز ہوگا، جیسا کہ حدیث اول سے معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو، لیکن اگر دونون مین سے کسی کی بیعت کو اولیت نہ حاصل ہوئی ہو اور دونون کی بیعت ایک ہی لمحہ اور ایک ہی آن مین ہوئی ہو تو مسئلہ ضرور مشکل ہو جاتا ہے، گو یہ صورت نادر اور کالمعدوم ہے، تاہم عقلاً اس کا احتمال ہو سکتا ہے، ایسی صورت کے لئے ہم کو کتاب یا سنت مین کوئی صریح حکم نہین ملا، البتہ اصول شریعت سے یہ سمجھ مین آتا ہے کہ ایسی صورت مین فیصلہ اکثریت کی رائے پر منحصر ہوگا، اور انتخاب اول منسوخ کرکے دوبارہ انتخاب کیا جائے گا، غور کرنے سے بیعت صدیقی کے واقعہ مین اسکی سند بھی ملسکتی ہے، انصار کی رائے اس موقع پر یہ تھی کہ ایک امیر انصار مین سے ہو اور ایک مہاجرین مین سے، اس کو شیخین نے منظور نہین فرمایا ہے[1]، بلکہ یہ بھی منقول نہین ہے کہ اس تجویز کی تائید بھی کسی نے کی ہو، اس کے بعد اکثریت کی رائے سے صدیق اکبرؓ کا انتخاب ہوا، اس سے معلوم ہوا کہ دو خلفاء کا ایک ساتھ وجود صحیح نہین ہے، اور ایسی صورت مین جب کہ اس کی تجویز پیش کیجائے یا ایسا وقوع مین آجائے تو اس تجویز کو کالعدم سمجھا جائے گا، اور فیصلہ اکثریت کی رائے پر ہوگا، پھر ہم کہہ سکتے ہین کہ جب ایسی تجویز کو کالعدم کر دیا جائے گا،

---

[1] بخاری،

تو تجویز کے نتیجہ یعنی ایسی بیعت کو بھی کالعدم سمجھا جا سکتا ہے. ظاہر ہے کہ بیعت کی بنیاد تجویز ہی پر ہوتی ہے، علاوہ برین جب دو خلفاء کی بیعت ہوگئی ہو اور کسی کا تقدم و تاخر نہ معلوم ہو تو بھی حکم ہے کہ دونون کو کالعدم سمجھا جائے گا، اور انتخاب پھر سے ہوگا، جیسا کہ شرح مقاصد مین مذکور ہے، اسی پر اس مسئلہ کو قیاس کر سکتے ہین،

بغاوت: خلیفہ کے خلاف بغاوت ناجائز ہے اس کے مرتکب سخت گناہگار ہین، اور عامۃ المسلمین پر ان کے خلاف خلیفہ کی امداد کرنا واجب ہے، یہ مسئلہ کل امت کے درمیان متفق علیہ ہے. فقہائے کرام کے نزدیک باغی وہ مسلمان ہے جو خلیفہ حق کی اطاعت سے بغیر کسی حق کے انحراف کرے اوپر کے بیانات سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ کن کن مواقع پر خلیفہ کی مخالفت جائز ہے، ان مواقع پر اگر مخالفت ہوگی تو وہ بغاوت کے ذیل مین داخل نہین ہے، لیکن بعض صورتین ایسی بھی ہین جن مین اطاعت امیر سے انحراف مسلمانون کے لئے جائز نہین ہے، لیکن اگر وہ انحراف کرین تو بھی باغی نہین کہے جائین گے، اور مسلمانون پر ان کی مخالفت واجب نہ ہوگی،

یہ سب صورتین ظلم کے تحت مین داخل ہین. یعنی اگر خلیفہ کسی جماعت پر ظلم کرے اور اس ظلم کو دور کرنے کے لئے وہ جماعت اطاعتِ امیر سے انحراف کرے اور اپنا حق طلب کرے تو ایسی صورت مین اس جماعت کو باغی نہین قرار دیا جائے گا، اور مسلمانون کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ ان کے خلاف خلیفہ کی امداد کر کے ظلم پر اعانت کرین[۲]، یہان تک تو مسئلہ متفق علیہ ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ آیا وہ ان خروج کرنے والون کی امداد خلیفہ کے خلاف کرین یا سکوت اختیار کرین، مختلف فیہ ہے، بعض علماء کے نزدیک ان مظلومین کی امداد واجب ہے اور بعض کے نزدیک اس قضیہ سے بالکل علحدہ رہنا واجب ہے،[۳]

---

[۱] در مختار، دیگر کتب فقہ [۲] در مختار [۳] ردالمختار باب البغاۃ

جو لوگ خلیفہ کے کسی ظلم کی وجہ سے نہیں بلکہ محض اس دعوے کی وجہ سے کہ خلافت ان کی جماعت کے کسی شخص کو ملنا چاہیئے خلیفۂ وقت کی مخالفت اور اس کی اطاعت سے انحراف کریں وہ باغی کہے جائیں گے، اور ان کے خلاف خلیفہ کی امداد مسلمانوں پر واجب ہوگی بشرطیکہ مسلمان اس کی قدرت بھی رکھتے ہوں، اگر ان میں اس کی قدرت نہ ہو تو ان کے لئے سکوت جائز ہے۔[1]

اگر خلیفہ دراصل باطل پر نہ ہو اور یہ حقیقت ظاہر بھی ہو لیکن ایک جماعت کسی تاویل کی بنا پر جو شرعی حیثیت سے اس بارہ میں قابل اعتبار نہ ہو، خلیفہ کو باطل پر سمجھکر اسکے خلاف خروج کرے اور اس کی اطاعت سے انحراف کرے تو وہ جماعت بھی باغی شمار کی جائے گی اور اس کے ساتھ بھی وہی معاملہ ہوگا جو باغیوں کے ساتھ ہوتا ہے،[2]

خلیفہ کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ پہلے باغیوں کے شکوک وشبہات رفع کرنے کی کوشش کرے، اور معاملہ کو آسانی اور سہولت کے ساتھ سلجھانے کی سعی کرے، لیکن اگر وہ نہ مانیں تو ان سے جدال وقتال کرے، لیکن اگر وہ رفع شکوک کی کوشش کے بغیر بھی جدال وقتال شروع کردے تو بھی اس کے لئے جائز ہے،[3]

یہ ضروری نہیں ہے کہ جنگ وجدل میں ان کی پیش قدمی کا انتظار کیا جائے، بلکہ جب اس امر کا ظن غالب ہو جائے کہ وہ جنگ وجدل پر آمادہ ہیں تو ان سے جنگ شروع کردینا جائز ہے،[4] مگر بعض علماء کے نزدیک جنگ اُس وقت تک نہیں جائز ہے، جب تک وہ خود ابتدا نہ کریں،

---

[1] یہ سب مسائل درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار سے ماخوذ ہیں۔ [2] ،، [3] ،، [4] ،،

باب ششم

بعض اہم مسائل | اوپر کی پوری بحث اصولی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہم چودھوین صدی ہجری مین ہین اور صحابۂ کرام کے درخشان دور سے اس زمانہ کو زیادہ سے زیادہ وہ نسبت حاصل ہے، جو ذرے کو آفتاب سے ہو سکتی ہے، حالات کے تغیر نے ہمارے سامنے بعض نئے مسائل پیش کر دئے ہین،

جامع شرائط خلیفہ آج گوگر دا حمر کی طرح کمیاب۔ سیاسی قیادت پر علمائے دین کا اقتدار ضعیف اور شوق قیادت کے عدم کی وجہ سے ارباب حل وعقد کا تعین دشوار۔ یہ اور اسی قسم کے بعض دوسرے حالات ہمارے سامنے مسائل ذیل لے آتے ہین،

(۱) امیر کا تقرر ایک محدود میعاد کے لئے کیا جاسکتا ہے یا نہین؟

(۲) امیر کا انتخاب براہ راست عوام کے آراء سے کیا جا سکتا ہے یا نہین؟

(۳) امیر کو منتخب و معزول کرنے والے ارباب حل وعقد صرف علمای دین ہو سکتے ہین یا غیر علماء بھی اس منصب پر فائز ہو سکتے ہین؟

(۴) ارباب حل وعقد کا عوام کے آراء سے منتخب ہونا ضروری ہے یا نہین؟

پہلا مسئلہ۔ واقعات وحالات کے پیش نظر میعاد معین کے لئے امیر کا تقرر بظاہر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایک نااہل امیر کی وجہ سے جو مشکلات پیش آتی ہین اور جو نقصانات ہوتے ہین ان کا اظہار غیر ضروری ہے، یہ تو نہین کہا جاسکتا کہ زیر بحث طریقہ اس مصیبت کا

تنہا علاج ہے لیکن یہ واقعہ ہے اور نا قابل انکار واقعہ ہے کہ یہ طریقہ اس مرض کا سہل علاج ضرور ہے اصحابِ شوریٰ کو ہر وقت عزلِ امیر کا اختیار ہے، اس طرح اس کی غلط روی کی تلافی ہر وقت ممکن ہے لیکن موجودہ حالات میں جب کہ دینی احساس و شعور بہت کمزور ہو چکا ہے کسی برسر اقتدار امیر کو معزول کر دینا کچھ آسان کام نہیں، اگر امیر ایک میعاد معین کے بعد خود بخود معزول ہو جائے تو اسے دوبارہ منتخب ہونے سے روک دینا نسبتہ آسان ہے،

جہاں تک ہم نے غور کیا اسلام کے قانون دستوری میں اس کی گنجایش موجود ہے امور ذیل نے ہمیں اس نتیجہ تک پہونچایا ہے،

(۱) اصولاً جن لوگوں کو شریعت اسلامیہ غیر معین مدت کے لئے تقرر امیر کا حق عطا فرماتی ہے، وہ محدود مدت کے لئے بھی اس کا انتخاب کرنے کا حق رکھتے ہیں، بات بالکل صاف ہو کہ اعلیٰ حق کے ضمن میں ادنیٰ حق بھی ثابت ہو جاتا ہے کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ میعاد معین کے لئے امیر کا تقرر نہ کر سکیں، جواز کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ شرعاً اس کی ممانعت نہ ہو،

(۲) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضؓ کو اپنا جانشین مقرر فرمایا اور یہ تقرر میعاد معین یعنی مراجعت نبوی (علیہ الصلوٰۃ والسلام) تک کے لئے تھا، اس موقع پر حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضؓ کی حیثیت کسی عامل یا گورنر کی نہ تھی بلکہ خلیفہ و جانشین رسولؐ کی تھی، حدیث اور محدثین و علماء متقدمین و متاخرین کی تشریحات سے یہ حقیقت خوب ظاہر ہو جاتی ہے، اسلامی حکومت میں بھی خلیفہ، جانشین، و خلیفۂ رسول ہی ہوتا ہے، جس کا تقرر جانشینان رسولؐ یعنی علماء دین کرتے ہیں، فعل نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے لئے نمونہ ہو سکتا ہے،

(۳) فقہ حنفی کا ایک جزیہ بھی اس مسئلہ پر روشنی ڈال رہا ہے، اگر کسی نابالغ کو سلطان

بنا دیا گیا تو ارباب حل و عقد کا فرض ہے کہ وہ ایک والی مقرر کر دین جو احکامِ سلطنت نافذ کرتا رہے۔ اس والی کے متعلق تصریح ہے کہ

السلطان فی الاسم ھو الولد فی الحقیقۃ ھو الوالی (درمختار)	سلطان رہنا تو وہ لڑکا ہے لیکن حقیقتاً وہ والی ہے،

(درمختار ج ۳)

اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ بلوغ ولد کے بعد یہ بچہ خود سلطان ہو جائے گا یا اس کے لئے جدید انتخاب کی ضرورت ہوگی، علامہ ابن عابدین والی کے متعلق تحریر فرماتے ہین'

لکن ینبغی ان یقال انہ سلطان الی غایۃ وھی بلوغ الابن کیلا یحتاج الی عزلہ عند تولیۃ ابن السلطان اذا بلغ تامل (ردالمحتار ج اول باب الامامۃ)	لیکن مناسب یہ ہے کہ والی ایک معین مدت کے لئے سلطان سمجھا جائے (اس مدت کی انتہا اس سلطان) کے عہد بلوغ پر ہوتی ہے تاکہ اس لڑکے کو سلطان بنانے کے وقت معزول نہ کرنا پڑے۔

ان امور کو پیش نظر رکھ کر ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہین کہ اسلامی حکومت مین امیر کا تقرر و انتخاب ایک میعاد معین مثلاً پانچ سال یا کم و بیش کے لئے کیا جا سکتا ہے،

دوسرا مسئلہ - ہمین اعتراف ہے کہ ہم دستور اسلامی مین امیر کے براہ راست انتخاب کی کوئی گنجایش نہین پا سکے، عوام کی پشت پناہی کے بغیر کسی حکومت کا چلنا دشوار ہے لیکن اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ منتخب شدہ امیر سے عوام اناس کی اکثریت راضی ہو، اور اس کی پشت پناہی کے لئے آمادہ ہے، یہ ضروری نہین ہے کہ عوام کی رائے سے اس کا انتخاب ہو شریعت اسلامی حق انتخاب اربابِ حل و عقد کو دیتی ہے، جو عوام کے نمایندے اور انکی مرضی کے ترجمان ہوتے ہین، خلفاے راشدین مین سے کسی کا انتخاب عوام کی اکثریت نے

نہین کیا بلکہ مہاجرین و انصار ہی کو یہ فرض انجام دینا پڑا تھا، اور انما الشوریٰ للمہاجرین والانصار صحابۂ کرام کا اجماعی اصول تھا،

یہ صحیح ہے کہ دورِ خلفاے راشدین مین کسی فعل کا نہ ہونا عدمِ جواز کی قوی دلیل نہین ہے، لیکن اس گنجایش سے فائدہ اٹھانے سے قرآن مجید مانع ہے۔

واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم (نساء)	ان لوگون کو امن یا خوف کی جو اطلاع ملتی ہے اسے مشہور کر دیتے ہین، اگر وہ اس خبر کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے اولو الامر تک پہونچا دیتے تو ان مین سے جو لوگ تحقیق کرتے ہین وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو جاتے۔

یہ اصول بھی ثابت کرتا ہے کہ عوام الناس کو ایسے اہم امور مین جن کا تعلق اجتماعی و سیاسی زندگی سے ہو اپنے قائدین (علماء و باخبر اشخاص) کی راے پر عمل کرنا چاہیے اور ان کی راے کے بغیر کوئی عملی قدم نہ اٹھانا چاہیے۔ نصب خلیفہ کا مسئلہ اہم بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ اس کے بارے مین اربابِ حل و عقد کی راے کے بغیر عوام کا کوئی اقدام کیسے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے اور اس غلط اقدام کا مشورہ شریعت اسلامی کس طرح دے سکتی ہے۔ موجودہ دور مین بعض مقامات (مثلاً سوئزرلینڈ) مین راے عامہ صدر کا انتخاب کرتی ہے اور راے عامہ کی قیادت و رہنمائی بصورت مشورہ قائدین قوم کرتے ہین لیکن یہ طریقہ مضحکہ خیز اور فضول ہے۔ راے عامہ اگر قائدین کے اشارے پر چلتی ہے تو خود اس کا وزن کیا باقی رہ جاتا ہے؟ عوام الناس کے ہر گروہ کی راے وہی ہوتی ہے جو اس کے قائد کی۔ ایسی حالت مین صرف قائدین کا انتخاب مین

رائے دینا بالکل کافی ہے، عام الکشن کی ہنگامہ آرائی بالکل فضول ہے۔ آیت میں جو رہنمائی فرمائی گئی ہے اس میں اس حقیقت واقعی کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

یہ مسئلہ تو صاف ہو گیا کہ بلا توسط ارباب حل وعقد براہ راست عوام الناس کے ووٹوں سے خلیفہ کا انتخاب دنقر نہیں ہو سکتا لیکن اس جواب نے ذہن کے سامنے ایک ایک دوسرا مسئلہ پیش کر دیا۔

فرض کیجیے ایک شخص براہ راست عوام الناس کو اپنا ہمنوا بنا لیتا ہے، ارباب حل وعقد اسکے انتخاب کے خلاف ہیں لیکن عوام اتفاق آراء یا بکثرت آراء دے منتخب کر لیتے ہیں کیا اسلامی دستور میں اس شخص کو جائز خلیفہ مانا جائے گا؟

خلافت کے قیام اور اس کی بقا کے لیے قوت کی احتیاج ایک بدیہی چیز ہے۔ قوت تمام رائے عامہ ہی سے حاصل ہوتی ہے، جبتک عوام کی ایک بڑی تعداد اس کی پشت پناہی نہ کرے اس وقت تک حکومت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ارباب حل وعقد اگر رائے عامہ کے خلاف کسی کا انتخاب کریں تو لا حاصل ہے، اسے وہ قوت کیسے حاصل ہو سکتی ہے جو خلیفہ کو خلیفہ بناتی ہے، یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھئے کہ ایسے با اقتدار خلیفہ کی خلافت تسلیم نہ کرنے کے معنی ہی کیا رہ جاتے ہیں، ان حالات میں کیا سوال کے منفی جواب کی کوئی گنجایش باقی رہ جاتی ہے؟ ہمارے متکلمین وفقہا انعقاد خلافت کی ایک صورت یہ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ کوئی شخص قوت وطاقت حاصل کر کے اور لوگوں کو اپنا مطیع بنا کر بلا انتخاب ارباب حل وعقد اپنی خلافت کا اعلان کر دے، اس کو وہ حضرات لفظ تغلب سے تعبیر فرماتے ہیں، راقم الحروف نے اوپر جو کچھ عرض کیا ہے اسے اسی اصطلاح تغلب کی تشریح سمجھتا ہے۔

تغلب کی اس تشریح کے سلسلہ میں ایک نکتہ قابلِ ذکر ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ

صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ازالۃ الخفاء مین ذکر فرمایا ہے۔ ممدوح کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ تغلب خلیفہ کی دو حالتین ممکن ہین، ہو سکتا ہے کہ وہ جامع شرائط خلافت ہو اور درجۂ خلافت مصالحت و حسن تدبیر سے حاصل کرے اور اس سلسلہ مین جدال و قتال یا ظلم و جور یا دیگر ناجائز تدابیر کا مرتکب نہ ہوا ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متغلب فقدان شرائط کی بنا پر مستحق خلافت نہ ہو، یا قتل و خونریزی اور ظلم و عدوان اور دیگر ناجائز تدابیر کے ذریعہ تخت حکومت تک پہونچا ہو۔

قسم اول کا خلیفہ جائز خلیفہ سمجھا جائے گا اور قسم ثانی جائز خلیفہ نہین ہے اس کی خلافت شرعاً باطل ہے۔ لیکن جب اسے معزول کرنے کی استطاعت نہ ہو اس وقت تک اس کے احکام جو موافق شریعت ہین نافذ ہون گے اور اُس کے مقرر کردہ عمال کے احکام بھی نافذ ہون گے، موقع ملنے پر اس سے قتال و جہاد کرنا بھی جائز ہے۔ اس کی خلافت کو اسلامی دستور صرف بضرورت اور بقدر ضرورت تسلیم کرتا ہے۔

تیسرا مسئلہ۔ ہم اوپر اس مسئلہ پر کافی روشنی ڈال چکے ہین کہ مسلمانون کی سیاسی قیادت علمائے دین ہی کے ہاتھ مین ہونی چاہیئے، شریعت کا حکم یہی ہے، لیکن ہونا چاہیئے اور ہے مین بہت فرق ہے، بحث یہ ہے کہ اگر مسلمانون نے علماء کے علاوہ دوسرے مسلمانون کو اپنا سیاسی قائد بنا لیا اور انھون نے کسی امیر کا انتخاب کر لیا تو اس امیر کی خلافت و امارت اسلامی دستور مین جائز سمجھی جائے گی یا نہین؟

جستجو کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہین کہ اس خلافت کو جائز سمجھا جائے گا اور صرف یہی نہین بلکہ ایسے اشخاص کو جو عالم دین نہین ہین لیکن سیاسی قیادت کے منصب پر فائز ہین حق رائے دہی دینا بھی جائز ہے، ذرا سا تامل کرنے سے بات آسانی سے سمجھ مین آجاتی ہے۔

ارباب حل و عقد کی بیعت سے مقصود اس اقتدار کا حصول ہے جس کے بغیر نظم خلافت کی انجام دہی غیر ممکن ہے۔ اس کے لئے بیعت کرنے والوں کا علم کافی نہیں ہے بلکہ ان کی پشت پر عوام الناس کی طاقت اور عوام کے ایک معتد بہ گروہ پر ان کا اثر و اقتدار بھی ضروری ہے جب سیاسی قیادت غیر علماء کو حاصل ہو جائے تو اقتدار خلافت ان صاحب اقتدار قائدین سیاسی کا محتاج ہو جاتا ہے۔ اس احتیاج کو پورا کرنا نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے ورنہ نہ خلافت میں استحکام ہو سکتا ہے نہ فتنہ و فساد سے امن حاصل ہو سکتا ہے،

جواب کی یہ ایک عقلی توجیہ ہے لیکن دراصل اس کی طرف ذہن کی رہبری قرآن و حدیث کے اشارات نے کی ہے، زوجین کے اختلاف کی صورت میں قرآن مجید نے تحکیم کا حکم دیا ہے، اور ارشاد فرمایا ہے،

فابعثوا حکما من اھلہ و حکما من اھلھا، — ایک پنچ شوہر کے اقارب میں سے مقرر کرلو اور ایک بیوی کے اعزا میں سے،

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ ان دونوں حکموں کا عالم دین ہونا نہ واقعہ کے اعتبار سے ضروری ہے نہ شرعاً شرط ہے، اگر حقوق زوجین کے معاملہ میں غیر عالم کو حکم مقرر کیا جا سکتا ہے اور حق رائے دہی بلکہ فیصلہ کا حق اسے دیا جا سکتا ہے تو نصب خلیفہ کے بارے میں اس کی رائے کو کیوں وزنی نہ سمجھا جائے؟

بعض متکلمین و فقہائے ارباب حل و عقد کی تشریح میں امرائے اجناد (لشکروں کے سپہ سالاروں) کا تذکرہ کیا ہے۔ اور یہ امر مسلمہ ہے کہ فوجی افسروں کا عالم دین ہونا ضروری نہیں ہے۔

گذشتہ صفحات میں حدیث نبوی سے ثابت ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کی سیاسی قیادت،

بھی علمائے دین کے ہاتھ میں ہونا ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی سیاست دینی سیاست ہوتی ہے اور سیاسی اقدامات کی دینی حیثیت سمجھنا اور کتاب و سنت کی روشنی میں ان کے جواز و عدم جواز کا تعین کرنا ماہر فن ہونے کی حیثیت سے علمائے دین ہی کر سکتے ہیں، انھیں سیاسی قیادت کے منصب سے ہٹانے کے معنی یہ ہیں کہ سیاست اسلامی کے بجائے سراسر غیر اسلامی ہو جائے اور خلافت صدیقی و فاروقی کے بجائے امریکی یا روسی طرز کی کوئی جابرانہ سلطنت قائم ہو،

ان امور سے ہمارا ذہن اس شرط کی جانب پہونچ جاتا ہے جس کا ملحوظ رکھنا زیر بحث مسئلہ میں ضروری ہے، علماء کے علاوہ دوسرے ذی اقتدار ارباب حل وعقد بھی انتخاب خلیفہ میں حق رائے دہی رکھتے ہیں لیکن اس حق کے لئے یہ شرط لازمی ہے کہ انھیں دیندار علمائے دین کے ایک معتدبہ اور ذی اقتدار گروہ کی تائید حاصل ہو اور وہ ان کے اس فعل کو حدود جواز کے اندر سمجھتے ہوں، معتدبہ کے لئے تعدد کو لازم نہ سمجھنا چاہئے، ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص اپنے مناسب خصوصیات کی وجہ سے اس شرط کو پورا کر دے، ذی اقتدار کا مفہوم بھی کسی خاص منصب کی طرف مشیر نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق صرف اعتماد سے ہے، ذی اقتدار اور سمجھدار طبقہ پر اثر و اقتدار اس کے لئے کافی ہے، صرف جاہل اور پست عوام پر اقتدار علماء کے لئے باعث امتیاز نہیں ہو سکتا نہ ان کی مہارت فن کا ثبوت بن سکتا ہے، جو حق قیادت کی اصل و بنیاد ہے،

تائید کی عقلاً دو صورتیں ہو سکتی ہیں اور دونوں ارباب بست وکشاد کے انتخاب کو دستوری اور مفید بنا سکتی ہیں، مندرجہ بالا اوصاف کے حامل علماء کا خود اس انتخاب میں شریک ہونا تائید کی ایک شکل ہے، دوسری شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ علماء ان ارباب بست وکشاد کے اقدام کو شرعی نقطۂ نظر سے جائز اور ان کے انتخاب کو قرآن و حدیث کی روشنی میں

مستحسن قرار دینا اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس قسم کے اقدام سے پہلے اس قسم کے ارباب حل عقد کو علماء سے استصواب کرنا اور اس کے مشورہ پر عمل کرنا ضروری ہے یہ حکم صرف انتخاب خلیفہ ہی کے مسئلہ کے ساتھ مخصوص نہین ہے بلکہ ہر سیاسی اقدام سے تعلق رکھتا ہے، اس لئے یہ سوال قدرتاً پیدا ہوتا ہے کہ علماء کے اس حق قیادت کے کچھ حدود بھی ہین یا یہ لامحدود ہے؟ اس ضروری نکتہ کی وضاحت یہان ضروری ہے کیونکہ اس بارے مین امت بہت افراط وتفریط کا شکار ہو رہی ہے۔ احکام شرعیہ کی دو قسمین ہین۔

اول وہ احکام جن کا تعلق واقعات وحالات کے خصوصیات سے نہین ہے، ان کا جو درجہ مثلاً فرضیت، سنت، استحباب، حرمت، کراہت وغیرہ شریعت نے مقرر کر دیا ہے وہ ہر حالت مین باقی رہتا ہے، حالات وواقعات کی تبدیلی سے ان مین کوئی تبدیلی نہین ہوتی۔ مثلاً نماز کی فرضیت ہر حالت مین باقی رہتی ہے حالات وواقعات کے تابع نہین ہے۔

دوم وہ احکام ہین جن کی بنا حالات وواقعات کے خصوصیات پر ہے، ان کی تبدیلی سے ان احکام مین بھی تبدیلی ہو جاتی ہے، مثلاً سنکھیا کھانا حرام ہے، لیکن اس کی حرمت نطقی نہین ہے، بلکہ اس کی مضرت کی وجہ سے ہے اگر کسی شخص کو سنکھیا ضرر نہین پہونچاتی ہے تو اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہوگا۔

اس تمہید کی روشنی مین سیاسی امور پر نظر ڈالئے شریعت کے سیاسی احکام بھی دو قسم کے ہین، اول اسلامی سیاست کے بنیادی اصول جو حالات کے تابع نہین ہین بلکہ ہر حالت مین یکسان رہتے ہین، ان مین تبدیلی کا کوئی حق خود علماء کو بھی نہین پہونچتا چہ جائیکہ دوسرے لوگون کو، ان کے بارے مین علماء سے استصواب اور ان کی اتباع ہر شخص پر واجب ہے دوسرے وہ احکام ہین جو حالات اور ان کے نتائج کے تابع ہین، مثلاً کسی ملک سے معاہدہ کرنا

اس قسم کے امور میں علماء کی اتباع کب ضروری ہے اور کب ضروری نہیں ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے،

ایک تو ہے سیاسی واقعہ یا حالت، اس کا نتیجہ اور اس کی تدبیر ان امور کا سمجھنا اور اس کے متعلق رائے قائم کرنا علماے دین کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، عین ممکن ہے کہ ایک شخص جو علم دین سے بالکل بے بہرہ ہو ان امور کو علماے دین سے بہت بہتر طریقہ پر سمجھ سکے، ان کے بارے میں عام ذی فہم اشخاص کو علماء کی اتباع و پیروی کی کوئی احتیاج نہیں ہے، نہ ان پر شریعت نے یہ پابندی عائد کی ہے، دوسری چیز ہے اس واقعہ یا تدبیر کا شرعی حکم، اس بارے میں علماے دین سے استصواب اور ان کی پیروی ان لوگوں کے لئے شرعاً وعقلاً ہر طرح واجب و لازم ہے، جو عالم دین نہیں کہے جا سکتے، یہ اتباع بالکل اس طرح کی ہے جیسے علاج کے بارے میں طبیب کی تعمیر کی بارے میں انجینیر اور عدالتی معاملات میں وکیل کی کی جاتی ہے، اس قسم کے معاملات میں چونکہ احکام واقعات اور ان کے نتائج کے تابع ہوتے ہیں اس لئے عوام یعنی غیر علماء کو علماء سے اختلاف کرنا بھی جائز ہے، مثلاً ایک اسلامی ملک ایک کافر ملک سے تجارت کرتا ہے، کچھ قائدین قوم جو علماء میں سے نہیں ہیں اسے مسلمانوں کے لئے مفید سمجھتے ہیں اور علماء دین اسے مضر خیال کرتے ہیں، اس کے شرعی جواز و عدم جواز کا دار و مدار اس کی مضرت و منفعت پر ہے، علماء دین اگر اس کی مضرت کی بنیاد پر اسے ناجائز کہتے ہیں تو ان کے اس حکم کی پیروی ان قائدین کے لئے لازم نہیں ہے، یہاں حکم کا دار و مدار اس کی مضرت یا منفعت پر ہے، اور یہ واقعہ خود مختلف فیہ ہے اسے متعین کرنے کا تعلق فکر و مشاہدہ سے ہے نہ کہ شریعت سے ہو سکتا ہے کہ اس بارے میں کسی غیر عالم کی رائے زیادہ صحیح ہو اسے اس بارے میں علماء سے اختلاف کی اجازت ہے لیکن مضرت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں باقی رہتی،

اور علماء کی پیروی لازم ہو جاتی ہے،

دوسری اہم شرط جو غیر علماء کو ارباب حل وعقد میں شامل کرنے کے لئے ضروری ہے ان کی عدالت ہے انھیں کم از کم اس معیار پر پورا اترنا چاہئے جو قانون اسلامی نے شہادت کے لئے مقرر کیا ہے، ان کی حیثیت بھی ایک قسم کے شاہد کی ہوتی ہے وہ شہادت دیتے ہیں کہ امیر ہر طرح اپنے عہدہ کے لئے موزون ہے گویا اس کی تعدیل کرتے ہین، معدل کا خود عادل نہ صالح ہونا شرعاً وعقلاً ہر طرح واجب ہے اس کے کہنے کی ضرورت نہین ہے، کہ مبتدع اور کسی باطل فرقے مثلاً شیعہ قادیانی وغیرہ سے تعلق رکھنے والا کوئی شخص اس منصب کا اہل نہین سمجھا جائے گا۔

چوتھا مسئلہ، یہ مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے اور بیسوین صدی کے ذہن کے لئے اس کا سمجھ لینا ذرا غور وفکر کا محتاج ہے۔ گذشتہ صفحات مین ہم اس اسلامی اصول کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اسلام مسلمانون کی سیاسی قیادت کا حق دراصل علمائے دین ہی کو دیتا ہے اور ایک دینی اسٹیٹ کا داعی ہونے کے اعتبار سے اسے ایسا کرنا بھی چاہئے، متقی علمائے دین مین سے وہ اشخاص جو عوام الناس پر خاص اثر رکھتے ہین ان کے سیاسی مسائل سے دلچسپی اور ان کے حل کرنے کا سلیقہ رکھتے ہین ارباب حلّ وعقد کے صحیح مصداق ہین، ان کی دینی وسیاسی قابلیت ومہارت اور اس کے ساتھ دینداری شرعاً انھیں اس منصب پر فائز کرنے کے لئے کافی ہے، عوام الناس کی آراء اور ان کے انتخاب کی کوئی حاجت نہین ہے اگر کسی طبی مشورہ کے لئے اس مین اطباء کا کوئی اجتماع کرنا ہو تو عوام الناس کے آراء سے ان کا انتخاب کس قدر مضحکہ خیز ہو گا، طبیب وہ ہے جس نے فن طب کی تحصیل کی ہو نہ کہ وہ جسے عوام الناس طبیب کہتے ہون، اسی طرح عالم دین اس شخص کا نام ہے جس نے

علوم دینیہ کی باقاعدہ تحصیل کی ہو نہ کہ اس کا جسے عوام الناس مولانا کا لقب دیدین۔ آج ہم دیکھتے ہین کہ بکثرت ایسے عالم نما جاہل عوام الناس کو گمراہ کر رہے ہین جو محض اپنی چالاکی و فریب کاری کی وجہ سے عوام مین عالم کے نام سے مشہور ہو گئے ہین، حالانکہ انھین علم دین کی ہوا بھی نہین لگی ہے۔ اس اصولی بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علمائے دین کے متعلق یہ سوال ہی خارج از بحث ہو جاتا ہے کہ انھین اربابِ حل و عقد قرار دینے کے لئے عوام مین سے ان کا انتخاب ضروری ہے یا نہین ؟

لیکن موجودہ دور مین ممالک کی وسعت، علماء کی کثرت، تعداد اور ان کے اختلافات کے پیش نظر ان کی ایک محدود تعداد ہی کو ارباب حلّ و عقد کا منصب دیا جا سکتا ہے، ورنہ سخت انتشار و بدنظمی کا یقینی خطرہ ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے صحیح اور مطابق فطرت راستہ یہی ہو سکتا ہے کہ علماء کے ایک گروہ کو دین کی یہ خدمت تفویض کی جائے، گو ان کا انتخاب عوام الناس نہ کرین بلکہ خود علمائے دین کرین، عالم اس شخص کو کہہ سکتے ہین جسے مسلمہ علمائے دین، عالم تسلیم کرتے ہون عوام کے کہنے سے نہ کوئی جاہل عالم ہو سکتا ہے نہ عالم جاہل، ان کی رائے اس بارے مین کالعدم ہوتی ہے، علمائے دین ماہر فن ہونے کی حیثیت سے انتخاب امیر مین حصہ دار ہوتے ہین اور مہارت فن کی شہادت بجز ماہرین فن اور کون دے سکتا ہے۔

اس انتخاب کی نظیر ہمین خیر القرون مین ہی ملتی ہے۔ فاروق اعظم رضؓ نے مہاجرین و انصار کی رضامندی سے اپنے خلیفہ کے مسئلہ کو چند علماء صحابہ کو سپرد کر دیا تھا، اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان تحکیم کا واقعہ بھی اس سلسلہ مین قابلِ ذکر ہے۔

علماء کا مسئلہ حل ہونے کے بعد ان ارباب حل وعقد کا مسئلہ سامنے آجاتا ہے، جو زمرۂ علماء میں شامل نہیں ہیں، ہم عرض کر چکے ہیں کہ ان کی رائے حاصل کرنے کا بڑا مقصد خلافت کے لئے قوت کی فراہمی ہے، اگرچہ بعض اوقات اصابت رائے سے فائدہ اٹھانا بھی منظور ہوتا ہے، اس بڑے مقصد کا حصول اس تعداد پر موقوف ہے، جو ان کی پشت پناہی کر رہی ہو، اگر یہ عوام کے منتخبہ نمایندے ہوں تو ان کی طاقت کا اندازہ کرنا آسان ہوگا اور عوام الناس کی مرضی و پسند کا معلوم کر لینا سہل ہو جائے گا، وفد ہوازن کا واقعہ اس کی صحت کی قوی دلیل ہے، انتخابات کے سلسلہ میں جو تلخ نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں وہ بتاتے ہیں کہ اس کے مروجہ طریقے صحیح نمایندوں کو سامنے نہیں لاتے لیکن یہ قصور نفس انتخاب کا نہیں ہے اس کے مروجہ طریقوں اور ان مقاصد سے ان کی عدم مناسبت کا ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے یہ بات بھی صاف ہوگئی کہ ہر وہ شخص جو عوام الناس پر کچھ اقتدار رکھتا ہو ضروری نہیں ہے کہ ارباب حل وعقد میں شامل کر لیا جائے، ان اشخاص کی تعداد کو دستور اسلامی میں محدود بھی کیا جا سکتا ہے، اس تحدید کی عقلی توجیہ اوپر مذکور ہو چکی ہے، نقلی توجیہ بھی منقولہ بالا دلائل میں غور کرنے سے سمجھ میں آجاتی ہے۔

باب ہفتم

خلیفہ کے اختیارات

خلیفہ کے اختیارات تین قسم کے ہوتے ہیں۔

اختیارات تنفیذی (EXECUTIVE POWERS) اختیارات تشریعی (LEGISLATIVE POWERS) اختیارات عادلانہ (JUDICIAL POWERS)

حکومت اور رعایا کے تعلقات کی تشریح ان ہی تین قسم کے اختیارات سے ہو جاتی ہے۔ تینوں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اختیارات تنفیذی امیر المسلمین کے تنفیذی اختیارات کا دائرہ بہت وسیع ہے، وہ ہر محکمہ کا افسر اعلیٰ ہے، وہ پوری فوج و پولیس کو برخاست کر سکتا ہے۔ اور بڑے سے بڑے حاکم کو معزول کر سکتا ہے۔ ہر محکمہ کو وہ تخفیف کر سکتا ہے۔ رعایا کے ہر فرد پر اس کے ہر حکم کی اطاعت واجب و لازم ہے۔ اس کی نافرمانی تمدنی و سیاسی جرم ہونے کے علاوہ دینی و روحانی جرم بھی ہے جس کی سزا آخرت میں بھی بھگتنی پڑے گی۔ لیکن اس کے ان وسیع اختیارات میں یہ ضروری قید ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اس کا کوئی حکم شریعت اسلامیہ کے خلاف نہ ہو۔ اس کے جو احکام خلاف شریعت ہوں ان کی تعمیل بغیر عذر شرعی خود جرم و معصیت ہے اور ان کی خلاف ورزی بشرط استطاعت واجب ہے۔ قوانین اسلام کی پابندی امیر پر اسی طرح واجب ہے

جس طرح ایک ادنیٰ درجہ کے مزدور پر۔

ضوابط بنانے کا اختیار قوانین شرعیہ کی تنفیذ کے لئے قواعد وضوابط (رولس اینڈ ریگولیشنز) (RULES AND REGULATIONS) بنانے کا اسے اختیار ہے۔

ماتحتوں کی کارروائی کی منظوری ونامنظوری اور انھیں حکم دینے کا اختیار اپنے ماتحت حکام کی کارروائیوں کو منظور یا نامنظور کرنے کا اسے اختیار ہے۔ ان کی کارروائیوں کا مرافعہ خلیفہ کے یہاں ہو سکتا ہے۔ اور وہ ان کے اجراء و تنسیخ کا پورا اختیار رکھتا ہے۔ اسی طرح وہ ان کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا بھی حکم دے سکتا ہے۔

نصب وعزل کا اختیار حکومت کے ہر ادنیٰ و اعلیٰ عہدیدار کا تقرر اسی کے اختیار میں ہے۔ اور بحیثیت عہدیدار حکومت ان کی ہر کارروائی اسی کی جانب سے سمجھی جائے گی۔ اسی طرح حکومت کے ہر اعلیٰ و ادنیٰ عہدیدار کو اس کے عہدے سے سبکدوش کر دینے کا اختیار بھی اسے حاصل ہے۔ عدالت کی کارروائی میں وہ دخل اندازی نہیں کر سکتا لیکن عدالتوں کا تقرر اور ان کی برخاستگی اس کے اختیار میں ہے۔

احتساب اور مؤاخذہ کا اختیار امیر اپنے ماتحتوں نیز رعایا کے ہر فرد سے اس کے کسی خلاف قانون فعل پر مؤاخذہ کر سکتا ہے۔ اور اسے قانونِ حکومت اسلامیہ کے مطابق سزا بھی دے سکتا ہے۔

جنگ اور صلح کا اختیار اسے جنگ اور صلح دونوں کا اختیار حاصل ہے۔ دونوں کام وہ اپنی رائے سے کر سکتا ہے۔

مشورہ لینے اور اسے رد کر دینے کا اختیار امیر کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ماتحت ملازمین حکومت یا دوسرے مسلمانوں میں سے کسی سے مشورہ طلب کرے۔ ان پر اس حالت میں مشورہ

دینا واجب ہے اور جہاں تک اس کے تنفیذی اختیارات کا تعلق ہے وہ ان سب کے مشورے کو رد کر دینے اور صرف اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ مندرجہ ذیل آیت مین لفظ "اطاعت" ان سب حقوق و اختیارات کو شامل ہے،

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول	اللہ تعالیٰ اور اپنے رسول کریمؐ کی اور اپنے
واولی الامر منکم۔	اور اپنے سرداروں (امیر المسلمین وغیرہ) کی
	اطاعت کرو،

اس قرآنی دلیل کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے واقعات خلیفہ کے ان سب اختیارات وحقوق کو وضاحت کیساتھ ثابت کر رہے ہین۔ بطور مثال یوم الردۃ مین حضرت صدیق اکبرؓ کا سب کی رائے کے خلاف جہاد کا فیصلہ[1] حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا حضرت خالدؓ کو معزول کرنا[2] ایک زیادتی کے اس اصول کو تسلیم کرنا کہ عمال کا تقرر کرکے خلیفہ عند اللہ بری نہین ہوسکتا۔ بلکہ ان کی اور ان کی کارروائیون کی نگرانی بھی ضروری ہے،[3] صدیق اکبرؓ کی بیہوشی کی حالت مین دستاویز استخلاف پر بغیر ان سے دریافت کئے حضرت عثمان ذی النورینؓ کا فاروق اعظم رضی عنہ کا نام نامی لکھدینا اور حضرت صدیق اکبرؓ کا اس کارروائی کو منظور کرنا[4] پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ واقعات مشہور و معروف اور کتب حدیث و سیر مین بتفصیل مذکور ہین۔ حق مشاورت اور رد مشورہ کے متعلق دو آیتین بھی ذکر کرنے کو جی چاہتا ہے،

(۱) امرھم شوریٰ بینہم۔	ان کے کام باہم مشورے سے ہوتے ہین،
(۲) وشاورھم فی الامر فاذا عزمت	آپ ان سے (صحابہ سے) (اہم) کامون مین
فتوکل علی اللہ۔	مشورہ لیا کیجئے! لیکن جب (مشورے کے بعد)

---

[1] بخاری ج ۲ کتاب استتابۃ المعاندین [2] اسد الغابۃ [3] کتاب الخراج امام ابو یوسف [4] کنز العمال ج ۳

عزم مصمم ہو جائے تو اللہ پر بھروسہ کیجئے،
(یعنی اپنی رائے پر عمل فرمائیے خواہ مشورے
کے خلاف ہو)

غور کیجئے کہ دوسری آیت کارروائیوں کی منظوری و نامنظوری کا اختیار بھی خلیفہ کے لئے ثابت کر رہی ہے کیونکہ مشورہ بھی ایک کارروائی ہے۔

استصواب و تفتیش کا اختیار | خلیفہ کو اختیار ہے کہ وہ اپنے ماتحت ہر ملازم حکومت اسلامیہ سے اس کی کسی کارروائی یا اس کی اخلاقی و دینی حالت کے متعلق استصواب کرے یا دوسرے ذرائع سے ان کی تفتیش کرے۔

خلیفہ اس مقصد کے لئے کسی دوسرے شخص یا اشخاص کا (بطور کمیشن) تقرر بھی کر سکتا ہے، فاروق اعظم کا طرز عمل اس کی سند ہے۔ ممدوح نے متعدد بار عمال حکومت کے حالات کی تحقیق کی ہے اور ان سے ان کی کارروائیوں کے متعلق استصواب فرمایا ہے۔ اور بسا اوقات اس خدمت پر حضرت محمد بن مسلمہؓ کا تقرر فرمایا۔[1]

خلیفہ کی انتظامی مجلس شوریٰ

(Executive council)

خلیفہ کو مشورہ دینے کیلئے ایک ایسی مجلس ہوگی جس کے ارکان کا انتخاب خود خلیفہ اپنی رائے کرے گا اس مجلس کا کام یہ ہوگا کہ خلیفہ کو اس کے تنفیذی اختیارات کے استعمال کے سلسلہ میں مشورے دے، اس کے ارکان کی تعداد وقت اور حالات پر موقوف ہے۔ لیکن خلفائے راشدین کے

---

[1] کتاب الخراج۔

طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے اتنے افراد پر مشتمل ہونا چاہیے جن کا اجتماع سہولت سے ہو سکے،

فاروق اعظمؓ کی مجلس شوریٰ جو عام طور پر انھیں مشورہ دیتی تھی، مہاجرین وانصار کے چیدہ اشخاص پر مشتمل تھی، بہت اہم امور میں مشورے کے لئے خلیفہ مجلس تشریعی کے ارکان کو بھی مشورہ میں بلا سکتا ہے۔ اور انھیں اس مجلس کے جلسہ میں شامل کر سکتا ہے، [1]

اگرچہ خلیفہ کو اختیار ہے کہ وہ مجلس شوریٰ کے متفقہ مشورے کو رد کر دے، یا ان سے مشورہ کے بغیر بھی اپنے اختیارات کا استعمال کرے لیکن اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ غیر معمولی اور اہم اجتماعی وسیاسی امور میں مجلس کے مشورے کے بغیر کوئی اقدام نہ کرے اور بغیر کسی قوی سبب کے اس کے متفقہ مشورے کو رد نہ کرے۔ اگر خلیفہ بغیر کسی عذر شرعی کے اہم امور میں بغیر مشورہ مجلس مذکور بار بار محض اپنی رائے سے اقدام کرے تو یہ اس کی صلاحیت خلافت کا ایک نقص متصور ہوگا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ روزمرہ کے معمول کاموں میں مشورہ ضروری ہے،

آیۃ مبارکۃ امرھم شوریٰ بینھم اور آیۃ کریمہ وشاورھم فی الامر اس اصول کی جانب رہنمائی کر رہی ہیں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل اور خلفاے راشدین کا طریق کار اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈال رہے ہیں۔

اس مجلس کی رکنیت کی اہلیت کے لئے مندرجہ ذیل شرائط ہیں،

(۱) مسلمان ہونا (۲) عالم دین ہونا (۳) عادل ہونا (۴) مشورہ دینے کا اہل ہونا۔

ان شرائط کے دلائل وہی ہیں جن کی طرف ہم ارباب حل وعقد کے بیان میں اشارہ کر چکے ہیں۔ اس بحث کو دیکھنے کے بعد یہ مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ اصابت رائے یا مہارت فن سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس مجلس کی رکنیت پر کوئی ایسا شخص فائز ہو سکتا ہے یا نہیں

---

[1] الفاروق بحوالہ کنز العمال

جو عالم دین نہ ہو بلکہ صرف بقدر ضرورت علم دین سے واقف ہو۔ ارباب حلّ وعقد کی طرح یہاں بھی ایسے غیر عالم اشخاص کی رائے اور مشورے سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ یہ علم جن شرائط کے ساتھ وہاں مشروط ہے، انکا ملحوظ رکھنا یہاں بھی ضروری ہے۔

اس اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ خلیفہ کو رعایا کے ہر فرد سے مشورہ طلب کرنے کا اختیار ہے۔ ارکان مجلس کا مسئلہ ارباب حلّ وعقد کے مسئلہ سے نسبتہً آسان معلوم ہوتا ہے۔ علمائے دین کے ساتھ اگر دوسرے متدیّن اور عادل مسلمانوں کو بھی شریک مشورہ کر لیا جائے تو بظاہر اس کی ممانعت کی کوئی شرعی یا عقلی دلیل نظر نہیں آتی۔

اس مجلس کا اجلاس خلیفہ کے طلب کرنے پر ہو سکتا ہے، اور اس کی صدارت بھی خلیفہ ہی کرے گا۔

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس مجلس کا رکن مہاجرین وانصار کے بعض چیدہ اہل الرائے اشخاص کو بنایا تھا جو کل مہاجرین وانصار کے نمایندے کی حیثیت رکھتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مجلس کی رکنیت کے لئے ان ہی اشخاص کا انتخاب کیا جائے گا، جو مذکورہ بالا شرائط پورے کرنے کے ساتھ مسلمانوں کے ایک معتدبہ گروہ کی نمایندگی بھی کرتے ہوں،

خلفائے راشدین کے طرز عمل سے واضح ہوتا ہے کہ اس مجلس کے اصلی ارکان کا انتخاب مجلس تشریعی کے ارکان ہی سے کیا جائے گا۔ اضافہ شدہ ارکان (COOPTED MEMBERS) باہر سے بھی لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ہمیں کوئی دلیل شرعی ایسی نہیں ملی جس سے اس تحدید انتخاب کا وجوب ثابت ہوتا ہو۔ اس لئے ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ دستور میں اگر خلیفہ پر یہ پابندی عائد کر دی جائے کہ وہ اس مجلس کے ارکان کا انتخاب مجلس تشریعی کے ارکان ہی سے کرے تو اسے نہ صرف جائز بلکہ انسب کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر دستور اس قسم کی پابندی نہیں عائد کرتا ہے

تو خلیفہ کی آزادی انتخاب کو بھی شرعی حدود سے تجاوز نہیں کہا جا سکتا۔

ارکان مجلس کی تعداد کا مسئلہ بھی وقت اور حالات کے تابع ہے، خلفاے راشدین سے ثابت ہے کہ ان کے مجالس کے ارکان کم و بیش ہوتے رہتے تھے، اس کے خلاف کسی دلیل شرعی ہمیں علم نہیں ہے۔ جواز کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

اختیارات تشریعی | ان سطروں کے پڑھنے سے پہلے وضع قانون کے متعلق ہم نے جو بحث کتاب کے ابتدائی حصہ میں کی ہے اسے مستحضر کر لینا چاہئے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ وضع قانون یا تشریع کا یہاں کیا مفہوم ہے۔

خلیفہ کو اس کا حق و اختیار حاصل ہے کہ وہ مجلس تشریعی میں اپنی جانب سے کوئی مسوّدہ قانون اس غرض سے پیش کرے کہ ایوان اس پر غور کر کے اس کے متعلق اپنی رائے اور پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے اسے مطلع کرے۔[1]

ایسا مسودہ قانون خود خلیفہ بھی ایوان میں آکر پیش کر سکتا ہے۔ اور اپنے کسی وکیل کے ذریعہ سے بھی پیش کرا سکتا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے فاروق اعظمؓ کو اپنے بعد خلیفہ بنانے کی تجویز تحریر فرما کر بھیجی تھی۔ خود نہیں پیش فرمائی تھی۔[2] مجلس تشریعی کی صدارت خود خلیفہ کر سکتا ہے جیسا کہ خلفاے راشدین کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے۔[3] لیکن شرعی نقطۂ نظر سے اسمیں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ خلیفہ اپنے بجائے کسی دوسرے شخص کو مجلس کی کارروائی میں باقاعدگی باقی رکھنے کے لئے اس کا صدر بنا دے۔ یا مجلس اپنا صدر خود منتخب کرے۔ اس کی تفصیلی بحث آگے آئے گی، دو اہم مسئلوں پر بحث ضروری ہے۔

اول۔ کیا امیر بغیر مشورہ مجلس تشریعی کوئی قانون وضع کر سکتا ہے؟ یا آج کل کی

---

[1] کتاب الخراج ص ۱۰۴ مطبوعہ مصر [2] کنز العمال ج ۳ [3] کتاب الخراج ص ۱۴۰۔

اصطلاح مین اسے ہنگامی قانون (ORDINANCE) جاری کرنے کا اختیار ہے یا نہین ؟

دوم ۔ امیر کو مجلس کے کسی وضع کردہ قانون کو مسترد و منسوخ کر دینے کا اختیار ہو یا نہین ؟ یا موجودہ مروج اصطلاح مین اسے حق تنسیخ (VETO POWER) حاصل ہے یا نہین ؟

دونون مسئلے ذرا دقیق ہین آیندہ سطرون مین ہم ان پر علیحدہ علیحدہ ترتیب وار تفصیلی بحث کرتے ہین ،

ہنگامی قانون | یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ تنفیذی اختیارات کا بلا مشورہ مجلس شوری استعمال کرنا امیر کے لیئے جائز ہے جیسا ہم سابقہ صفحات مین واضح کر چکے ہین لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اسے وضع قانون کے بارے مین بھی یہی آزادی حاصل ہو، دونون مسئلے بالکل الگ الگ ہین ، ایک کو دوسرے کے ساتھ مخلوط نہ کرنا چاہیئے ۔ اور ثانی کو اول پر قیاس کرنا زیر بحث مسئلہ کو حل کرنے کے لیئے کافی نہین ہے بلکہ اس پر دلائل شرعیہ کی روشنی مین مستقل طریقے سے غور و فکر کرنا چاہیئے ، اس سلسلہ مین سب سے پہلے ہماری نظر قرآن مجید کی مندرجۂ ذیل دو آیتون کی جانب جاتی ہے۔

وشاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ

اور آپ اپنے کامون مین ان سے مشورہ فرمایا کیجئے پس جب آپ عزم پختہ کرلین تو اللہ پر بھروسہ کر لیجئے ،

وامرھم شوری بینھم ،

جس کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانون کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے کام باہم مشورے سے ہوتے ہین ۔

دونون آیتین بہت جامع ہین ، دونون اس چیز کی طرف رہنمائی کر رہی ہین کہ خلیفہ بغیر مشورہ مجلس تشریعی کوئی قانون نہین وضع کرے گا خلفائے راشدین کا تعامل بھی اکثر حالات مین یہی رہا ہے ۔

یہ دلائل ہیں جو امیر کو ہنگامی قانون (ORDINANCE) وضع کرنے کے حق سے محروم کرتے ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں ایسے دلائل بھی ہیں جو اسے یہ اختیار عطا کرتے ہیں۔

جو آیۂ کریمہ اوپر نقل کی گئی ہے، وہی اس طرف بھی اشارہ کر رہی ہے۔ فاذا عزمت فتوکل علی اللہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشورہ کی منزل امیر کا عزم ہے۔ لیکن اگر کسی مسئلہ کی نوعیت ایسی ہو کہ اس کے متعلق دلائل شرعیہ کی بناء پر عزم کا درجہ شرعاً مشورے کا محتاج ہی نہ ہو تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ خلیفہ اسے قانون کی شکل نہ دے سکے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کا طرز عمل بھی اسی مسئلہ پر اچھی خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ مانعین زکوٰۃ سے قتال و جہاد کا فیصلہ تو خیر ایک تنفیذی حکم تھا مگر یہ قانون کہ واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال۔ ترجمہ۔ اللہ کی قسم جو شخص نماز و زکوٰۃ کے درمیان فرق کرے گا میں اس سے ضرور قتال کرونگا اس لئے کہ بیشک زکوٰۃ مال کا حق ہے۔[1] تو تشریع کے ذیل میں داخل ہے سلطان الانبیاء کے جانشین اول نے اس کے لئے کوئی مشورہ نہیں فرمایا بلکہ حضرت فاروق اعظمؓ نے خود جو مشورہ دیا اسے رد فرمایا۔ اسے ہم ہنگامی قانون کی ایک واضح مثال اور اس کے لئے سند جواز قرار دے سکتے ہیں۔ اتنی بات تو بالکل صاف ہو گئی کہ بعض قوانین ایسے بھی ہیں جنھیں وضع کرنے سے پہلے امیر کو مجلس تشریعی سے مشورہ لینے کی احتیاج نہیں ہے دونوں قسم کے دلائل پر غور کرنے سے ہمارا ذہن اس طرف جاتا ہے کہ اس مسئلے میں علی الاطلاق ہے، یا نہیں ہے، کہنا صحیح نہیں، بلکہ جواب کا دارومدار خود قانون کی نوعیت پر ہے بعض امور ایسے ہیں جن کے متعلق تشریع بلا مشورہ کا حق خلیفہ کو حاصل ہے۔ ان کے مقابلہ میں وہ امور ہیں جن کے بارے میں یہ حق داختیار اسے نہیں حاصل ہے بلکہ شوریٰ ضروری ہے۔ مندرجۂ بالا ہر دو قسم کے دلائل کا

---

[1] بخاری ج ۲ باب استتابۃ المرتد،

تعلق قوانین کی مختلف انواع سے ہے۔ ان کے درمیان کوئی تعارض یا اختلاف نہین ہے۔

اس اجمال کی تفصیل آیندہ سطور مین ملاحظہ ہو۔

مملکت اسلامیہ مین وضع قوانین کی صورتین مندرجۂ ذیل ہو سکتی ہین۔

پہلی صورت:۔ کسی حکم شرعی کو جو اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک مسلمہ طور پر حکم شرعی ہو اور شریعت نے اسے قانونِ حکومت کی صورت مین نافذ کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا کم از کم اس کی اجازت دی ہو، قانونِ حکومت کی شکل مین لے آنا۔ مثلاً حکومت اسلامیہ یہ قانون وضع کرتی ہے کہ جو شخص نماز نہ پڑھیگا وہ مستوجب سزا ہوگا، یا یہ قانون وضع کرتی ہے کہ جو تاجر تولنے یا ناپنے مین کمی کرے گا اسے مجرم سمجھا جائے گا۔ یا اس قسم کے قانون بناتی ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح کو کالعدم سمجھا جائے گا۔ اس قسم کے قوانین کے بارے مین امیر کو آرڈیننس نافذ کرنے کا اختیار ہے۔ اس کے لئے اسے مجلس تشریعی مین اسے پیش کرنے کے بعد اس کے فیصلے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہین ہے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام حضرت فاروقِ اعظم کا وہ مشہور فرمان جس مین انھون نے ضوابط عدالت کی اصولی تفصیل فرمائی ہے اسی نوعیت کا ہے۔ غور کیجئے تو اس قسم کے قانون کو قانون (Law) کے بجائے ضابطہ (Rule) کہنا زیادہ موزون ہے۔ یہ شریعت اسلامیہ کے مقرر کردہ کسی قانون کو رائج کرنے کا ایک طریقہ ہوتا ہے۔ اور وضع ضوابط کے متعلق خلیفہ کی آزادی ہم پہلے ثابت کر چکے ہین لیکن چونکہ یہ طریقہ خود بھی حکومت اور رعایا کے عمومی حقوق و اختیارات پر اثر انداز ہوتا ہے اس لئے اسے قانون (Law) بھی کہہ سکتے ہین۔ مگر یہ شریعت اسلامیہ کے ایک مسلمہ قانون پر مبنی اور اس کا معاون ہونے کی وجہ سے مشورے کی اعانت کے بغیر بھی اس قابل ہوتا ہے کہ اس کا عزم کر لیا جائے۔ احکام شرعیہ مین تعارض ناممکن ہے۔ یہ مسلمہ اصول ہمارے

رہنمائی ایک شرط کی جانب کرتا ہے۔ جو خلیفہ کے اس اختیار پر دستور اسلامی عائد کرتا۔ امیر کوئی ایسا ہنگامی قانون نہیں وضع کر سکیگا جو کسی دوسرے شرعی قانون کے معارض ہو اور اس کے الغاء و نسخ کا سبب بنے مثلاً امیر اس قسم کا ہنگامی قانون وضع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کہ جو شخص کم تولنے کا مرتکب ہوگا اسے قتل کی سزا دیجائے گی۔ سزائے قتل کا اختیار شریعت اسلامیہ نے چند صورتوں میں منحصر کر دیا ہے۔ ان میں یہ صورت داخل نہ ہونے کی وجہ سے قانون کو اسلام کے قانون حفاظت جان سے متصادم کر دیتی ہے۔ اور اس قانون کو ناجائز قرار دیتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگرچہ اس قسم کے قانون کا اصل جوہر ایک مسلمہ حکم شرعی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے معاون اجزاء کو بھی مسلمہ حدود شرعیہ کے اندر ہونا چاہیئے۔ اگر اس کا کوئی جز ایسا ہوگا جس کے لئے کوئی واضح حکم شرعی نہ ہو تو اس جز پر زیر بحث دستوری اصول کا اطلاق نہیں کیا جائے گا بلکہ ایندہ دفعات سے اس کا حکم معلوم کیا جائے گا۔

دوسری صورت :- اسلامی قوانین ابدی ہیں لیکن حالات و جزئیات کی شکلیں ہر زمانہ میں مختلف ہو سکتی ہیں، اور نئے نئے جزئیات و مسائل سامنے آتے رہتے ہیں، شریعت کے معروفہ و مبینہ قوانین و احکام کو ان جزئیات پر منطبق کرنا اور اس کا تعین کرنا کہ فلان مسئلہ یا فلان قسم کے جزئیات و حوادث فلان اسلامی قانون کے ماتحت آتے ہیں وضع قانون کی دوسری صورت ہے، واضع قانون کسی خاص نوع کے جزئیات و مسائل کے متعلق اس کی توضیح کر دیتا ہے کہ فلان اسلامی اصول کی بنا پر اسے قانوناً جائز یا ممنوع قرار دیا جاتا ہے یہ توضیح قانون حکومت کی شکل اختیار کرنے کی وجہ سے وضعِ قانون کہلاتی ہے مثال ملاحظہ ہو۔

شریعت اسلامیہ میں ربوا ممنوع ہے۔ اس کی شکلیں مختلف ہیں موجودہ دور میں

زندگی کا بیمہ کرانا اس کی ایک نئی شکل ہے۔ اگر حکومت یہ قانون وضع کرتی ہے کہ زندگی کا بیمہ کرانا بالکل ممنوع قرار دیا جاتا ہے اور جو شخص اس کا مرتکب ہو گا، اسے قانون کی نظر میں مجرم سمجھا جائے گا تو یہ وضع قانون کی زیر بحث صورت ہوگی۔

اس قسم کے امور کو امیر بغیر مشورۂ مجلس تشریعی قانون کی شکل دے سکتا ہے یا نہیں؟ اسکے جواب میں ہاں یا نہیں کہنا ذرا مشکل ہے، اس لیے ہم اس پر تفصیلی نظر ڈال کر صحیح مسلک تک پہونچنے کی کوشش کریں گے

قرآن مجید کا ارشاد ہے۔ (آل عمران)

وشاورهم فی الامر — اہم باتوں میں ان سے مشورہ کیا کیجئے

اس آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص حنفی احکام القرآن میں فرماتے ہیں۔

ولابد ان تکون مشاورة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاهم فیما لا نص فیہ اذ غیر جائز ان یشاورهم فی المنصوصات	یہ بات ضروری ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابۂ کرام سے مشورہ کرنے کا حکم ان امور کے بارے میں دیا گیا ہو جن کے متعلق کوئی نص نہیں ہے، اس لئے کہ منصوصات میں مشورہ کرنا آنحضورؐ کے لئے جائز نہیں ہو سکتا۔

چند سطریں آگے تحریر فرماتے ہیں۔

ولا فرق بین اجتهاد الرأی فیها وبینہ فی احکام الحوادث التی لا نصوص فیہ۔ (جلد سوم ص ۴۹)	مشورہ کے بارے میں اجتہادی امور اور غیر منصوص امور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

یہ کہنا تحصیل حاصل ہے کہ کسی شرعی کلیہ کو کسی نئے جزئیہ پر منطبق کرنا اجتہاد کے ذیل میں

آتا ہے آیت ہدایت کر رہی ہے کہ ایسے امور میں مشورہ ضروری ہے' اس مسئلہ میں ایک دوسری نص صریح کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ سورہ شوریٰ میں ارشاد ہے۔

وامرھم شوریٰ بینھم	مشورہ کرنا مسلمانوں کا طریقہ ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص اس آیت کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں۔

یدل علی جلالۃ موقع المشورۃ لذکرہ لھا مع الایمان واقامۃ الصلوٰۃ ویدل علی انا مامورون بھا۔	یہ آیت مشورہ کی اہمیت کو بتا رہی ہے اس لئے کہ اس کا تذکرہ ایمان اور اقامۃ صلوٰۃ کے ساتھ کیا گیا ہے' اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔

مامور ہونے کے معنی ہی یہی ہیں کہ ایسے امور میں مشورہ واجب ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا عام طرز عمل بھی یہی بتاتا ہے کہ ایسے امور میں امیر کو مشورہ لینا ضروری ہے۔

"قد کانت الشوریٰ بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فیما یتعلق بمصالح الحروب وکذا من الصحابۃ رضی اللہ عنھم بعدہ علیہ السلام وکانت بینھم ایضاً فی الاحکام"۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے درمیان اسی طرح آپ کے بعد صحابۂ کرام کے درمیان جنگی مصلحتوں کے بارے میں مشورہ ہوتا تھا۔ ایسے ہی صحابۂ کرام کے درمیان احکام کے متعلق بھی مشورہ ہوتا تھا (روح المعانی تفسیر سورہ شوریٰ ج ۸) ہم اس فیصلہ پر پہونچ جاتے اگر کچھ چیزیں ایسی نہ ملتیں جو اس راستہ میں رکاوٹ ڈال رہی ہیں۔

خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے قتال کا حکم دینے میں یہ قانون وضع فرمایا تھا کہ جو شخص ادائے زکوٰۃ سے انکار کرے اس سے قتال کرنا چاہئے۔ یہ قانون بغیر مشورہ وضع ہوا تھا صحابۂ کرام نے اس طرز عمل پر سکوت فرمایا۔ جس کے معنی یہ ہوے کہ

اجماعِ صحابہ سے اس طرزِ عمل کا جواز ثابت ہوگیا۔ اور امیر کو اس قسم کے اجتہادی امور میں بغیر مشورۂ مجلس تشریعی وضعِ قانون کا حق حاصل ہوگیا۔ ان متعارض دلائل پر نظر کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ اصل دستوری قانون تو یہی ہے کہ زیرِ بحث قسم کے امور میں امیر کو بغیر مشورۂ مجلس تشریعی وضع قانون کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر ہنگامی صورت حال پیدا ہوجائے اور مشورہ کا موقع نہ ہو یا مشورہ مفید نہ ہوسکتا ہو تو امیر کو ان شرائط کے ساتھ جو اپنی جگہ مذکور ہیں، یہ حق حاصل ہوگا اور وہ مجلس تشریعی سے مشورہ کئے بغیر اس قسم کا قانون وضع کرسکتا ہے، آیات اصل قاعدے کو بتا رہی ہیں اور حضرت صدیق اکبرؓ کا طرزِ عمل استثنا کی صورت واضح کر رہا ہے۔

شرائط کے سلسلہ میں سر فہرست پر ان ہی دونوں شرطوں کا ذکر آتا ہے، جو قانون سازی کی صورت اولیٰ میں بیان ہوچکی ہیں یعنی وہ حکم کلی جس کا انطباق مقصود ہے۔ جمہور علمائے اہلسنت والجماعت کا مسلّمہ قانون ہو اور یہ فرع کسی دوسرے مسلمہ قانون شرعی سے متصادم نہ ہو۔ یہاں ان دو کے علاوہ ایک تیسری شرط بھی ہے جو اہمیت میں ان سے کچھ کم نہیں ہے۔

احادیث نبویہ، تعامل خلفاء راشدین اور عام صحابہ کا طرزِ عمل اس قسم کے قوانین کو اجتماعی امور تک محدود کردیتا ہے۔ وہ مجتہد فیہ امور جن کا تعلق شریعت اسلامیہ کے نزدیک انسان کی انفرادی زندگی سے ہے، اس قسم کے قوانین سے بالاتر رہیں گے۔ امیر کو یہ حق نہیں حاصل ہے کہ وہ اس قسم کے امور میں اپنے اجتہاد کو قانون کی شکل دے کر کسی کو اس کی اطاعت پر مجبور کرے۔ مثلاً آمین بالجہر یا بالسر یا رفع یدین یا اس قسم کے دوسرے مختلف فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو کو ترجیح دے کر قانون کی شکل دینا امیر کے احاطۂ اختیار سے باہر ہے۔ اگر وہ ایسا کر

تو بلاشبہ ظلم کا مرتکب ہوگا۔ شریعت اسلامیہ نے ان امور مین آزادی دی ہے اسے سلب کرنا یقیناً ظلم ہے۔ لیکن اگر امیر اس قسم کے امور مین کسی پہلو کو مصلحت اسلام و مسلمین کے پیش نظر حکماً متعین کر دے تو عوام پر اس بارے مین اس کی اطاعت واجب ہوگی اس بحث مین ہم نے لفظ اجتہاد بہت وسیع مفہوم مین استعمال کیا ہے۔ یہان وہ اصطلاحی معنی مراد نہین جو اس کے دائرے کو تنگ کر دیتے ہین۔

اس وسیع مفہوم کے لحاظ سے اجتہاد کا دروازہ آج بھی کھلا ہوا ہے، اور نئے جزئیات و حوادث کے متعلق علمائے دین اپنے امام مجتہد کے اصول اور تشریحات کی روشنی مین کتاب و سنت سے احکام مستنبط کرتے رہتے ہین۔ اس قسم کا اجتہاد قیامت تک جاری رہے گا۔ اور یہان یہی مراد ہے۔

اجتہاد کی اس قسم کے لئے یہ تو ضروری نہین ہے کہ امیر اصطلاحی درجہ اجتہاد پر فائز ہو لیکن اتنا تو بہرحال ضروری ہے کہ وہ بڑے درجہ کا عالم دین ہو جس کا شمار کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کے ماہرین مین کیا جا سکے۔ شرائط خلافت مین ہم واضح کر چکے ہین کہ خلیفہ کا عالم دین ہونا ضروری ہے۔ اس بیان سے اس شرط کی افادیت و ضرورت پر مزید روشنی پڑتی ہے۔

اس توضیح سے یہ نکتہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر بالفرض کسی شرعی عذر و مجبوری کی وجہ سے مسند خلافت پر اس شخص کو متمکن کر دیا جائے جو عالم دین کے منصب سے محروم ہے تو وہ اس قسم کے ہنگامی قانون (Ordinance) کے وضع کرنے کے اختیار سے بھی محروم ہوگا۔ اور اس قسم کے کل قوانین کے بارے مین پہلے اسے دیندار علمائے اہل سنت والجماعت سے استفسار و مشورہ کرنا واجب و لازم ہے۔ وشاورہم فی الامر کا حکم

اس وجوب کی دلیل ہے۔ اس سے زیادہ واضح دلیل آیۂ مبارکہ "فاسئلوا اھل الذکران کنتم لا تعلمون" (اگر تم نہ جانتے ہو تو اللہ والے علماء سے پوچھو) ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے بھی اس نکتہ کی توضیح کی جاسکتی ہے، اس قسم کے قانون کی حیثیت فتوی کی بھی ہوتی ہے۔ بلکہ یہ پہلے فتوی ہوتا ہے پھر قانون کی شکل اختیار کرتا ہے، منصب افتاء علمائے دین اور ماہرین شریعت کے ساتھ مخصوص ہے۔ شرائط خلافت کی بحث میں ہم ایک حدیث نبوی کا حوالہ دے آئے ہیں، جو افتاء بغیر علم کی قباحت و شناعت کی تصریح کر رہی ہے، دیگر آیات واحادیث میں بھی یہ مضمون ملتا ہے، اس کے بعد کسی غیر عالم کو خلیفہ بنانے یا اگر ہو تو اسے اس قسم کے ہنگامی قوانین وضع کرنے کا اختیار دینے کی گنجائش کیا باقی رہجاتی ہے؟

کسی غیر عالم خلیفہ کو یہ اختیار حاصل ہونا تو بڑی چیز ہے دستور اسلامی تو کسی عالم خلیفہ کو بھی کسی ایسے مسئلہ میں یہ اختیار نہیں دیتا ہے جس سے وہ کماحقہ واقف نہ ہو۔ یہ اختیار ان مسائل تک محدود ہے، جن سے خلیفہ پورے طور پر واقف ہو، اور دلائل شرعیہ کی بنیاد پر پورے شرح صدر کے ساتھ رائے قائم کرے، اگر ایسا نہیں ہے تو بغیر مشورہ مجلس تشریعی اور بغیر دیگر علمائے دین کی تائید کے اس قسم کے ہنگامی قانون کا وضع کرنا اس کیلئے جائز نہ ہوگا، شرح صدر کا معاملہ ایسا ہے جو انسانی گرفت سے باہر ہے، مگر علام الغیوب کے سامنے اسکی جوابدہی کرنی پڑے گی۔

چند سطریں پہلے جن آیات واحادیث کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اس مضمون پر روشنی ڈال رہی ہیں۔ خلفاء راشدین کے تعامل کو بھی پیش نظر رکھیئے تو نور علیٰ نور کا فقرہ صادق آئے گا۔ صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے ایسے امام الائمہ اور سردار مجتہدین جب کسی مسئلہ کے متعلق حکم شرعی کا علم نہیں رکھتے تھے تو دوسرے صحابۂ کرام اور علمائے امت سے دریافت فرماتے تھے، اور جب تک علم نہیں حاصل ہو جاتا تھا اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں فرماتے تھے۔

تیسری صورت | احکام شرعیہ کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جس کا دارومدار وقت اور حالات پر ہے، ایک ہی نوعیت کے مسائل کے احکام مختلف حالات اور اوقات میں مختلف ہوتے ہیں مثلاً دارالحرب سے آنے والے کسی مال تجارت پر محصول درآمد اگر دارالاسلام کے لئے مفید ہے تو اس کا لگانا واجب ہے، لیکن اگر مضر ہے تو ناجائز ہے۔ اس کی افادیت و مضرت تغیر پذیر حالات پر موقوف ہے۔ شریعت اسلامیہ اس قسم کے مسائل کے متعلق کچھ عام اصول بتاتی ہے۔ مگر اس کے مثبت یا منفی پہلوؤں میں سے کسی پہلو کو متعین کرنے والا کوئی مخصوص قانون نہیں مقرر کرتی اور حکومت کو آزادی دیتی ہے کہ ان عام اصول کی روشنی میں وقت و حالات و مصالح دینیہ کا لحاظ کر کے ایسے قوانین وضع کرے جو دوسرے اسلامی قوانین سے متصادم نہ ہوں بلکہ ان سے توافق پیدا کر لیں۔ وضع قانون کی یہ تیسری صورت ہے۔ اس کی اہمیت اس اعتبار سے سب سے زائد ہے کہ اس میں غلطی کے امکانات زیادہ ہونے کی وجہ سے زیادہ غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات دینی و دنیاوی مصلحتوں اور منافع کی کشمکش کی وجہ سے حکومت کے تدبر و دانشمندی اور ذہانت کے ساتھ اس کی دینداری، اخلاص، دیانت اور خیر خواہی کا بھی سخت امتحان ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے امیر المسلمین کو بغیر مشورۂ مجلس اس قسم کے قوانین وضع کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اگر اس نوعیت کے مسائل میں بھی اسے مشورہ کی احتیاج نہیں ہے تو مشورہ کا حکم کن مسائل کے بارے میں ہے؟ منقولہ بالا آیات مسائل کی اس قسم پر مشورے کی پابندی بدرجۂ اولیٰ عائد کر رہی ہیں۔ علامہ محمود آلوسی بغدادی آیۃ مبارکہ وشاورھم فی الامر کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں۔

(وشاورھم فی الامر) ای فی الحرب اخرجہ ابن ابی حاتم	اور شاورھم فی الامر یعنی ان سے جنگ کے بارے میں مشورہ کیا کیجئے ابن ابی

من طریق ابن سیرین عن	حاتم نے ابن سیرین کے طریق سے اس روایت
عبیدۃ وھو المناسب للمقام	کی تخریج کی ہے اور مقام کے مناسب بھی
او فیہ او فی امثالہ مما تجری	یہی ہے یا یہ کہ جنگ اور اس قسم کے دوسرے
فیہ المشاورۃ عادۃ والیہ ذھب	معاملات جن میں عادۃً مشورہ کیا جاتا ہے
جماعۃ (روح المعانی جلد اول آل عمران)	مراد ہیں، ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔

مندرجۂ بالا سطور نے پیش نظر مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب ہم اسلامی دستور کے اس قانون کا اعلان کر سکتے ہیں کہ اس قسم کا قانون وضع کرنے سے پہلے امیر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسے مشورے کی غرض سے مجلس تشریعی کے سامنے پیش کرے۔

اس عام اصول سے وہ صورت حال مستثنیٰ کی جا سکتی ہے جب کسی شرعی مانع کی وجہ سے مشورہ کرنا غیر ممکن ہو جائے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی ہنگامی حالت شاذ و نادر ہی پیش آ سکتی ہے۔

مالی قوانین بھی اس قسم میں داخل ہیں۔ ان سے مراد وہ قوانین ہیں جن کا تعلق بیت المال کے مداخل و مخارج یا حکومت کے حقوق ملکیت سے ہو۔ نتیجین اور منصوص امور کا تذکرہ یہاں بے محل ہے، یہاں بحث تو صرف ان مداخل و مخارج یا حکومت کے حقوق ملکیت سے ہے جن کا شمار اجتہادی مسائل میں ہے۔ وضاحت کے لئے یہی مثال کافی ہے کہ خلیفہ بغیر مشورہ مجلس شوریٰ کوئی نیا ٹیکس عائد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح خزانہ حکومت پر کسی نئے خرچ کا بار ڈالنا بھی مشورے کے بغیر صحیح نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دستور اسلامی کا قانون ذیل بھی بہت اہم ہے۔

خلیفہ کو کسی ایسے ہنگامی قانون کے وضع و نفاذ کا حق نہیں ہے جو کل رعایا یا اس کے کسی جز کو اس کی شخصی ملکیت سے محروم کر رہا ہو۔ بشرطیکہ وہ ملکیت قانون شرعی کی

نظر مین واجب التسلیم ہو۔ وفد ہوازن کا واقعہ بخاری شریف سے نقل ہو چکا ہے۔ اس سے اس مسئلہ کا استنباط آسان ہے۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب رد المختار شامی کی تصریح بھی ملاحظہ ہو مصنف بحوالہ کتاب الخراج تحریر فرماتے ہین:۔

ولیس للامام ان یخرج شیئا	امام کے لئے یہ جائز نہین ہے کہ کسی کے
من ید احدٍ الا بحق ثابت	قبضہ سے کوئی چیز بغیر ثابت شدہ اور
(باب العشر والخراج)	معروف استحقاق کے نکال لے،

غیر معمولی اور ہنگامی صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ لیکن وہ بہت ہی شاذ ہے نیز یہ کہ ایسی صورت مین جو آرڈیننس نافذ ہوگا اس کی میعاد بھی بقدر ضرورت ہی ہوگی۔ اس میعاد کے بعد وہ خود بخود منسوخ ہو جائیگا۔ دستور شریعت مین اس کی کوئی معینہ میعاد مقرر نہین ہے، مواقع اور حالات پر موقوف ہونے کی وجہ سے شریعت مطہرہ نے اسے اہل الرائے کی رائے پر چھوڑ دیا ہے۔ دستور سازون کو اختیار ہے کہ حالات کی مناسبت سے اس کے لئے کوئی میعاد معین کر دین،

اس استثنائی صورت کی کچھ مزید تشریح ضروری ہے،

بے شک غیر معمولی ہنگامی حالات مین حکومت اسلامیہ کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ رعایا مین سے کسی کے مال یا اس کی جائداد پر قبضہ کرے لیکن اس کے لئے تین شرطین ہین، اول یہ کہ قبضہ عام مسلمانون کی مصلحت سے ہو اور اس کا فائدہ عوامی ہو نہ کہ ذاتی وشخصی۔ دوم سوا اس قبضہ کے کوئی دوسرا چارۂ کار نہ ہو۔ سوم اس کا ضمان اور معاوضہ ادا کرنے کی ذمہ دار حکومت ہو۔ شرح سیر کبیر جلد دوم ص ۲۲۵ مطبوعہ مصر کی عبارت ذیل ملاحظہ ہو:۔

قال محمد (ان ابی ان یعطیہ الفرس ولم یجد الامام بداً من ان یاخذ الفرس منہ فیدفعہ الی الرسول لضرورۃ حاجات المسلمین فلا باس بان یاخذ منہ

کرھا) لانہ نصب ناظراً وعند الضرورۃ یجوز لہ ان یاخذ مال الغیر بشرط الضمان لمکن اصابتہ مخمصۃ"

حضرت صفوان بن امیہ کی حدیث سے بھی اس پر استدلال کیا جا سکتا ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زرہوں پر قبضہ فرما لیا تھا اور ضمان کا وعدہ فرمایا تھا۔ (بخاری)

امیر کا حق تنسیخ مجلس تشریعی جب کسی مسودۂ قانون کو اتفاق آراء یا کثرت آراء سے منظور کرے تو اسے امیر کے سامنے بغرض منظوری پیش کرنا ضروری ہے جب تک امیر اسے منظور نہ کرے اس وقت تک وہ مسودہ قانون کی حیثیت نہین اختیار کر سکتا۔

امیر کو بعض صورتون مین اس کا اختیار ہے کہ وہ اسے نامنظور کر دے۔ ان صورتون مین وہ اس قانون کو بھی نامنظور کر سکتا ہے جو مجلس تشریعی نے اتفاق آراء سے منظور کیا ہو یا کثرت آراء سے اس اجمال کی تفصیل درج ذیل ہے۔

آرڈیننس کے بیان مین ہم نے قوانین اسلامیہ کی تین قسمین بیان کی ہین۔ ان مین سے قسم اول مین تو امیر کو حق تنسیخ بالکل نہین حاصل ہے۔ قسم ثانی اور قسم ثالث مین اسلامی دستور اُسے یہ حق عطا کرتا ہے لیکن اس سلسلہ مین ان امور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جن کا تذکرہ طریق قانون سازی کے بیان مین آئیگا۔

اصول بالکل واضح ہے قسم اوّل کے قوانین مین اختلاف آراء کی کوئی گنجایش نہین ہے اس لئے حق تنسیخ کے کیا معنی ہین؟ قسم ثانی و ثالث مین اختلاف آراء کی شرعی گنجایش جس حد تک نکلتی ہے اسی حد تک تنسیخ کا حق بھی حاصل ہو گا۔ جس کے معنی سوا اس کے کچھ نہین ہین کہ اپنی رائے کو مجلس کی رائے پر فوقیت دیدی جائے اور اس کا حق شریعت اسلامیہ امیر کو عطا کرتی ہے۔ وشاورھم فی الامر کے بعد فاذا عزمت فتوکل

علی اللہ" اس اصول کا ماخذ ہے۔ صحیح بخاری کی حدیث ذیل بھی اس اصول کی مؤید ہے،

عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم	حضرت عبد اللہ رضی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
قال السمع والطاعۃ علی المرء	سے راوی ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا مسلمان
المسلم فیما احب وکرہ مالم یؤمر	پر امیر کی بات سننا اور اس کی اطاعت
بمعصیتہ فاذا امر بمعصیتہ	کرنا واجب ہے خواہ امیر کا وہ حکم اسے
فلا سمع ولا طاعۃ	پسند ہو یا ناپسند جب تک اسے گناہ کا
(جلد دوم کتاب الاحکام)	حکم نہ دیا جائے۔ اگر گناہ کا حکم دیا جائے
	تو نہ اس پر کان دھرے نہ اس کی پیروی کرے

"فیما اَحَبَّ وکرِہَ" کے الفاظ پر غور کیجئے۔ اختلاف رائے کی صورت بھی اس کے ذیل میں آجاتی ہے، مانعین زکوٰۃ سے جنگ کے مسئلے میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا طرز عمل ہمارے اس قول کی تائید مزید ہے۔

مجلس تشریعی بحیثیت مجلس ارباب حل وعقد اگر باتفاق آراء یا غالب یا نمایاں اکثریت کے ساتھ امیر کے معزول کرنے کا فیصلہ کرے تو اسے منسوخ کرنے کا امیر کو اختیار نہیں ہے۔

امیر کے عادلانہ اختیارات امیر عادل کی فضیلت متعدد احادیث میں بیان فرمائی گئی، قرآنی اشارات اور احادیث کے علاوہ تعامل خلفاء راشدین سے بھی ثابت ہے کہ حکومت اسلامیہ کی سب سے بڑی عدالت خود خلیفہ کی عدالت ہے، اسے ہر مقدمہ کی اپیل اور ابتدائی سماعت دونوں کا اختیار ہے بشرطیکہ اس میں اس کی قابلیت اور صلاحیت ہو۔ قانون اسلامی سے اعلیٰ درجہ کی واقفیت اس شرط کی تکمیل کے لئے شرط اولین ہے۔ عدالتوں کے لئے ضوابط مقرر کرنے کا اختیار بھی اسے حاصل ہے۔ حالات زمانہ کا لحاظ رکھنا مناسب ہے، لیکن شریعت کے مسلمہ قواعد عدالت کو

انحراف کا حق کسی کو نہین ہے۔ قابل تغیر امور مین تغیر روا ہے اور اس تغیر کا حق امیر کو حاصل ہے۔

یہ مسئلہ یاد رکھنا بہت ضروری ہے کہ امیر کو ادنیٰ سے ادنیٰ عدالت کی آزادی مین بھی دخل اندازی کا حق نہین ہے۔ ہر عدالت قانون اسلامی کے مطابق آزاد رائے سے فیصلہ کرے گی امیر نہ اسے کسی فیصلہ کا حکم دے سکتا ہے نہ کسی فیصلہ سے روک سکتا ہے۔ نہ کوئی ایسا کام کر سکتا ہو جو اس کی آزادیِ عدل پر اثر انداز ہو۔

خلیفہ کو عادلانہ اختیارات کے اعتبار سے کوئی خصوصیت و امتیاز حاصل نہین ہے۔ قانون اسلامی ایک قاضی کو جو اختیارات دیتا ہے وہی اسے بھی حاصل ہین۔ اگر امتیاز ہے تو صرف اتنا کہ اس کی عدالت آخری عدالتِ مرافعہ ہے۔

اس کی مجلس شوریٰ (عاملہ) کے قانون دان ارکان کو اس کے فیصلون سے اختلاف اور ان کے متعلق قانون شرعی کی روشنی مین بلا طلب مشورہ دینے کا حق حاصل ہے۔ حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مشہور واقعہ ثبوت کے لئے کافی ہے۔

باب ہشتم

مجلس تشریعی

کتاب وسنت اور تعامل خلفائے راشدین سے مشورے کی جو اہمیت اور ضرورت سمجھ مین آتی ہے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے اسلامی حکومت مین مجلس تشریعی کی ضرورت و اہمیت محتاج تشریح نہین رہتی، گذشتہ تشریحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے وضع قانون کا کام خلیفہ باعانت مجلس تشریعی انجام دیگا اور مجلس کسی مسئلہ پر بحث و تمحیص اور غور و فکر کے بعد اسے قانون کی حیثیت دینے یا نہ دینے کے متعلق اپنا مشورہ بغرض منظوری امیر کے سامنے پیش کرے گی۔ گویا یہ مجلس ایک ایسی واضع قانون جماعت ہے جس کے فیصلے قانون کی حیثیت اختیار کرنے کیلئے امیر کی منظوری کے محتاج ہین۔

مجلس تشریعی یہ اختیار کہان سے حاصل کرتی ہے،

یہ مسئلہ نتائج کے اعتبار سے بہت اہم ہے، اس مجلس کے اس اختیار کا سرچشمہ کہان ہے؟ خود امیر؟ یا رائے عامہ یا قانون اسلامی؟

جواب مین تینون مین سے کسی ایک کو متعین کر دینا گمراہ کن ہوگا۔ یہان بھی ہمین تقسیم و تفصیل کے سایہ مین پناہ مل سکتی ہے، وشاورھم کا انداز خطاب اور ابتدائے مشورہ کا مخاطب کی جانب انتساب اشارہ کر رہا ہے کہ اختیار وضع قانون کا اصل منبع خود امیر المسلمین ہے، خلفائے راشدینؓ کے زمانہ مین عموماً وضع قانون کے لئے جمع ہونے کی دعوت خلیفہ ہی کی جانب سے

دی جاتی تھی اور وہی لوگ اس میں حصہ لیتے تھے جنھیں امیرالمومنین بلاتے تھے جس کے معنی یہ ہیں کہ مجلس کا یہ اختیار خلیفہ کا عطیہ ہوتا تھا۔ لیکن یہ اصول ان امور تک محدود رہے گا جن میں مشورہ کرنے کی ذمہ داری امیر کے سر ہے۔ جن امور میں یہ ذمہ داری امیر کے سر نہیں ہے یا جو امور سرے سے مشورہ ہی سے بے نیاز ہیں، ان کے متعلق آیت کوئی اشارہ نہیں کرتی۔ خلفائے راشدین کے طرز عمل کی توجیہ مخصوص حالات سے کی جا سکتی ہے۔ آیت اور تعامل سے اتنا تو ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں یہ مجلس خلیفہ کی نیابت کی حیثیت سے قانون سازی کا کام انجام دیتی ہے، اس کا یہ حق ذاتی نہیں ہوتا۔ مگر یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ ہر صورت میں ایسا ہی ہوتا ہے اور اسکا اختیار ہر حالت میں امیر ہی کا عطیہ ہوتا ہے۔

امرہم شوریٰ بینہم کا عموم وضع قانون کے متعلق مشورے کو بھی شامل ہے۔ اس طرز عمل کا حق کسی خلیفہ کا عطیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ تو قانون اسلامی اور آیت قرآنی کا عطا کیا ہوا حق ہے جس کے استعمال کی مدح کی گئی ہے۔ یہ دعویٰ بجا طور پر کیا جا سکتا ہے کہ مجلس تشریعی کا حق قانون سازی کم از کم بعض صورتوں میں بجائے خلیفہ کے قانون اسلامی سے ماخوذ ہوتا ہے۔ یہ بھی دیکھئے کہ حدیث ذیل کدھر اشارہ کر رہی ہے:۔

الا کلکم راع وکلکم مسئول	خبردار رہو کہ تم میں کا ہر شخص ذمہ دار ہے
عن ابن عمر (بخاری)	اور جن کا ذمہ دار ہے ان کے متعلق اس سے (قیامت کے دن) باز پرس کی جائیگی۔

ارکان مجلس تشریعی کی ذمہ داری کا دائرہ کس قدر وسیع ہوتا ہے۔ اگر اس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وضع قانون ہی ضروری ہو جائے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ ان کے اس حق واختیار میں رائے عامہ کا بھی کچھ حصہ ہے۔ حدیث بنو تمیم کی بنا پر تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں بھی

یہ حق اسلامی قانون ہی کا رہین منت ہے۔ لیکن اسی قول نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ "یہ رعیت کا ایک حق ہے" اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ عوام الناس اپنے اس حق کا مطالبہ بھی مجلس تشریعی سے کر سکتے ہیں۔ جس حق کا مطالبہ کیا جا سکے اس کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کا حق ایک درجہ میں صاحبِ حق کا عطیہ ہوتا ہے۔ اگر آپ کی کوئی رقم زید پر واجب الادا ہے، اور آپ کا مطالبہ ہے کہ وہ آپ کی رقم خالد کو دیدے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ زید کو یہ حق عطا کرتے ہیں کہ وہ آپ کی رقم ایک تیسرے شخص خالد کے قبضہ میں دیدے۔ اگر آپ کا یہ مطالبہ نہ ہوتا تو زید کو یہ حق کہاں سے حاصل ہوتا؟ پبلک کی جانب سے اس مجلس کو حق مذکور عطا کرنے کا مفہوم صرف یہ ہے کہ مجلس عوام کی نمایندہ اور ان کی فلاح کی ذمہ دار ہے۔ انھوں نے اپنی زمام قیادت ارکان مجلس کے ہاتھوں میں دیدی ہے۔ اور ان کی اصابت رائے، دیانت، خیر خواہی، نیز ان کے علم و تقوی کی بنا پر ان پر اعتماد کرتی ہے، کہ وہ حسب ضرورت اس کی فلاح و ترقی کے لئے شریعت اسلامیہ کے مطابق وضع قانون کا کام انجام دیں گے، نمایندگی یا عطائے حق کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ مجلس رائے عامہ کی پیروی کرے گی۔ اور اس کی مرضی کے مطابق قانون سازی کا کام انجام دے گی"

یہ چند سطریں اس نتیجہ تک پہونچانے کے لئے کافی ہیں کہ مجلس تشریعی کا آبِ حیات تین سرچشموں کا رہین منت ہے۔ خلیفہ۔ قانون اور عوام۔

(الف) مجلس تشریعی وضع قانون اس لئے کرتی ہے کہ خلیفہ نے اسے اس کا حکم دیا ہے تاکہ وہ امیر کے فرائض قانون سازی میں اس کا ہاتھ بٹائے۔ گویا کہ اس کا یہ کام امیر کے کام کا ایک حصہ ہے۔ اس بنا پر ہم اصطلاحی زبان میں کہ سکتے ہیں کہ خلیفہ باجلاس مجلس تشریعی وضع قانون کرتا ہے۔

(ب) وہ اس لئے بھی وضع قانون کرتی ہے کہ کتاب مبین و سنتِ سید المرسلین نے

اس کے ارکان کو ان کے علم و فہم کی بنا پر یہ حق دیا ہے کہ عوام الناس کی فلاح دینی و دنیاوی اور ان کے نظام اجتماعی کی بقا کے لئے غور و مشورہ کر کے شریعت اسلامیہ کے مطابق قوانین وضع کریں اور اقتدار تنفیذی کو اس کی تنفیذ کا مشورہ دیں۔

(ج) ارکان مجلس اس لئے بھی اس کام کو انجام دیتے ہیں کہ عوام الناس ان پر اعتماد رکھتے ہیں اور انھیں اس کام کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں، گویا وہ عوام الناس کی اس خواہش کی علامت ہیں اور اسی کی نمایندگی کرتے ہیں کہ ہمیں شرعی اصول و قوانین پر عامل بنا دیا جائے، اور احکام شرعیہ کی خلاف ورزی سے ہماری حفاظت کی جائے۔ آیندہ مباحث کو صحیح طور سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ مجلس کی ان حیثیات سہ گانہ کو ذہن میں محفوظ رکھا جائے،

شرائط و کیفیت | اس مجلس کے ارکان کا شمار یقیناً ارباب حل و عقد میں ہے اور عوام مسلمین کی قیادت و رہنمائی ان کا کار منصبی۔ ارباب حل و عقد اور قائدین ملت کے لئے جو شرائط شریعت اسلامیہ نے ضروری قرار دیئے ہیں ان کا تذکرہ گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے، ان ہی کو یہاں بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، ان کے اعادے کی احتیاج نہیں ہے لیکن یہاں ان پر کچھ مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے، واضعین قانون اور ارباب حل و عقد دونوں کیلئے عقل و بلوغ اور اسلام کے شرائط تو لابدی و ناگزیر ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر قائد و رہنما جو حل و عقد میں حصہ دار ہو واضع قانون بھی ہو اگرچہ اس کا عکس ضروری ہے، اگر ہم ارکان مجلس کی ان خصوصیات کا تذکرہ نہ کریں جو بحیثیت واضع قانون ان کیلئے ضروری ہیں تو بہت بڑا خلا باقی رہ جائیگا،

ارباب بست و کشاد کے لئے بھی عالم دین ہونا لازم ہے لیکن ایک واضع قانون میں اس شرط کا وجود اشد ضروری ہے۔ حالات زمانہ سے واقفیت اور نئے مسائل و حوادث پر گہری نظر اصابت رائے اور تفقہ فی الدین وہ ضروری شرائط ہیں جن کا پایا جانا واضعین قانون میں بہت ضروری ہے جن کا خلاصہ ایک لفظ میں صلاحیتِ کار منصبی ہے۔

جمہوریتوں میں وضع قانون کا کام جو لوگ انجام دیتے ہیں ان کی اکثریت اس فن سے نابلد اور اس کام کی صلاحیت سے محروم ہوتی ہے۔ بلکہ اچھی خاصی تعداد ایسے اشخاص کی ہوتی ہے جو لفظ قانون کے مفہوم سے بھی ناآشنا ہوتے ہیں، اسلام اس احمقانہ بے راہ روی کو کیسے روا رکھ سکتا ہے ؟ اور قوم کی قسمت نااہلوں کے ہاتھوں میں کس طرح دے سکتا ہے۔ اس کے نظام میں یہ عظیم الشان کام ماہرین فن ہی کو انجام دینے کی اجازت ہے۔

مہلک رواداری کے مریضوں اور وطنیت کے شیدائیوں کو یہ حقیقت بہت تلخ معلوم ہوگی کہ مملکت اسلامیہ کی مجلس تشریعی میں کوئی غیر مسلم رکن نہیں ہو سکتا یہی نہیں بلکہ اہل بدعت مثلاً شیعہ، قادیانی وغیرہ بھی اس منصب سے محروم رہیں گے۔ صرف خلفائے راشدین اور صحابۂ کرام کے طریقہ پر عمل کرنے والے یعنی اہل سنت ہی اس کے رکن ہو سکتے ہیں۔

تلخی کا احساس فساد مزاج کی علامت ہے ورنہ حقیقت تو بہت خوشگوار اور نقل وعقل دونوں کی تائید سے بہرہ ور ہے۔

قرآن مجید میں آیات مندرجۂ ذیل بہت آسانی سے مل سکتی ہیں۔

یا ایھا الذین امنوا لا تتخذوا	اے ایمان والو اپنے سوا کسی کو صاحب
بطانۃً من دونکم لا یالونکم	خصوصیت نہ بناؤ وہ لوگ تمھارے ساتھ فساد
خبالا، (آل عمران)	کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتے ہیں،

وہ فرق باطلہ جو اہل سنت والجماعت سے اصولی وبنیادی امور میں اختلاف رکھتے ہیں اور انھیں برسرباطل سمجھتے ہیں بلاشبہ "من دونکم" میں داخل ہیں۔ انھیں "بطانہ" بنانا اس حکم کی کھلی ہوئی خلاف ورزی ہے۔

لا یتخذ المومنون الکافرین	اہل ایمان کو مومنین کو چھوڑ کر کافروں کو

اولیاء من دون المومنین و من یفعل ذالک فلیس من اللہ فی شئی (اٰل عمران)

دوست نہ بنانا چاہئے اور جو شخص ایسا کریگا تو وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوستی رکھنے کے بارے مین کسی شمار مین نہین ہے۔

کیا غیر مسلم کو مسلمان کے لیے وضعِ قانون کا حق دیدینا دوست بنانے کی ایک اعلیٰ شکل نہین ہے؟

عقل بھی دین کے اس حکم کے سامنے سر تسلیم خم کردیتی ہے۔ اسلامی نظام کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے۔ ان کے اولین ناقل بلا واسطہ تربیت بنوی سے مستفید ہونے والے صحابۂ کرام ہین۔ ان کے راستہ سے انحراف خود کتاب وسنت سے انحراف ہوگا، جو لوگ کتاب وسنت کے سرے سے منکر ہین یا وہ لوگ جو دوسرے زاویون سے کتاب وسنت کو دیکھنا چاہتے ہین اور صحابۂ کرام کی نقل کی ہوئی سنت بنوی کو سنت بنوی ہی نہین سمجھتے، وہ کتاب وسنت کی روشنی مین قانون سازی کس طرح کر سکتے ہین؟ سواد اعظم جس شریعت کو شریعت سمجھتا ہے وہ وہی ہے جو خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے واسطہ سے پہونچی ہے، اور جو آخری بنی فداہ ابی وامی کی آخری شریعت ہے، جو فرقے ان بنیادی چیزون مین اس سے اختلاف رکھتے ہین اور اس شریعت کے علاوہ ایک دوسری ہی شریعت کو واجب العمل سمجھتے ہین۔ کس اصول سے اس کا حق رکھتے ہین کہ اس شریعت کی روشنی مین وضع قانون کا کام انجام دین جسے وہ اسلامی شریعت ہی نہین سمجھتے؟ یا منسوخ شریعت سمجھتے ہین؟ ایسے اشخاص کی فہم ودیانت پر کیا اعتماد ہوسکتا ہے؟ اور اتنی اہم ذمہ داری ان کے سپرد کردینا دین ودانش کے کس اصول سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے؟

ان اصولی اختلاف رکھنے والے فرقون کو فروعی اختلاف رکھنے والے فرق اہل سنت

مثلاً حنفی شافعی وغیرہ پر قیاس کرنے والا اپنے عقلی و دینی افلاس کا اعلان کرتا ہے، احناف و شوافع، اہل حدیث وغیرہ فرق اہلسنت کے اختلافات محض فرعی ہیں، اصول دین میں سب متحد ہیں، سب ایک دوسرے کو اہل سنت والجماعت سمجھتے ہیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں، بوقت ضرورت ایک دوسرے کے مسلک پر فتوے دیتے ہیں، باہم مناکحت وغیرہ کے تعلقات بھی قائم کرتے ہیں، ان سے ان فرقوں کو کیا نسبت جو اہل سنت کو گمراہ سمجھتے ہیں، اور ان میں سے بعض کا اسلام بھی محتاج ثبوت ہے۔ اصولی و بنیادی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے اہل سنت سے ان میں کوئی تعلق ہی نہیں ہے نہ وہ خود اہل سنت ہونے کے مدعی۔

رواداری کا وعظ کہنے والے ذرا سطحیت کو چھوڑ کر حقیقت پر نظر کریں تو انھیں معلوم ہوگا کہ دنیا کی سب قومیں یہی کر رہی ہیں۔ مذہبی اقلیتوں کو وضع قانون کا منصب واقعہ کے لحاظ سے کہاں نصیب ہوتا ہے؟ نگاہ حقیقت بیں تو ہر جگہ "دیو استبداد" کو جمہوری قبا میں "پائے کوب" دیکھ رہی ہے، اور دنیا کو "آزادی کی نیلم پری" کا فریب دنیا جمہوریت کا بین الاقوامی مزاج بن چکا ہے۔ طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو ہم نام بنام ایک ایک ملک کی جمہوریتوں کی نقاب فریب چاک کر کے ان کی اصلی شکل دکھا دیتے۔ اور یہ مکروہ واقعہ نظر آ جاتا کہ ان میں مغلوب قوموں کے نمائندے صرف اس لئے مجالس قانون ساز میں باریاب ہوتے ہیں کہ وہ اپنی قوم کو ذبح کرانے میں آلۂ کار بن سکیں یا کسی غالب پارٹی کی ہاں میں ہاں ملاتے رہیں اور دنیا کے سامنے حکومت کی رواداری (بے تعصبی) کے گیت گاتے رہیں۔

اسلام ایسی فریب کاری کو سخت ناپسند کرتا ہے۔ وہ غیر مسلموں یا مسلمانوں کے

گراہ فرقون کو اس مجلس کی رکنیت سے محروم کرتا ہے لیکن اس کی لاثانی رواداری اور اس کا بنظر

کرم دیکھو کہ وہ اس کی گنجایش رکھتا ہے کہ ان مسائل کے متعلق جو مندرجۂ بالا زیر بحث قسم کے گروہون

سے خصوصی تعلق رکھتے ہین اور انکا کوئی اثر اسلامی احکام پر نہین پڑتا ہے ۔ وہ خود وضع قانون

کر سکتے ہین خصوصاً انکا قانون شخصی (Personal law) اس آزادی سے زیادہ

فائدہ حاصل کریگا ۔ یہ فقہ کا مشہور مسئلہ ہے ۔ دلائل نقل کرنے کی یہان ضرورت نہین ہے ،

استثنا کی صورتین بھی ہدایہ وغیرہ مین تفصیل مذکور ہین ۔ فاروق اعظمؓ کے طرز عمل سے اسکی گنجایش

بھی سمجھ مین آتی ہے کہ مجلس تشریعی مین غیر مسلمون یا علاوہ اہلسنت کے دوسرے فرقون

کو ایک خاص نوع کی رکنیت حاصل ہو ۔ یعنی عام مسائل پر انھین مشورہ دینے اور بحث

کرنے کا حق ہو لیکن مسائل کی شرعی حیثیت پر اس کا کوئی اثر نہ تسلیم کیا جائے ، اسی طرح

رائے شماری مین ان کی آرا (ان کے مخصوص مسائل کو مستثنیٰ کرکے) کا کوئی شمار نہ کیا جائے ۔

نصب و عزل امیر مین بھی انکا دخل قابل تسلیم نہین ہے ۔ اس کا تقرر اور عزل صرف اہلسنت

والجماعت ہی کے آراء سے ہو سکتا ہے ، اس مشروط و مخصوص رکنیت کی حیثیت مشورہ کی

ہے ۔ مسلم کی طرح غیر مسلم ماہر حق سے بھی مشورہ جائز ہے ۔ تدابیر ملکی و سیاسی مین حکومت

اسلامیہ ان کے مشورون سے فائدہ اٹھائیگی اور وہ خود بھی فائدہ اٹھائین گے ۔ فاروقؓ

اعظم سے اس قسم کا مشورہ ثابت ہے ، وہی اس اصول کا ماخذ ہے ۔

علم دین کی شرط کے متعلق دو لفظ اور کہنا ہین ۔ کتاب و سنت سے گہری واقفیت کے

بغیر کسی اسلامی اسٹیٹ مین وضع قانون غیر ممکن ہے ۔ لیکن اس کام کے لئے ہر رکن کا عالم

دین ہونا ضروری نہین ہے ۔ ارباب حل و عقد کی بحث کو پھر ایک مرتبہ ذہن مین حاضر کر لیجئے ،

وہان یہ حقیقت واضح کیجا چکی ہے کہ واقعات اور اس کے قدرتی نتائج کا علم شریعت پر موقوف

نہین ہے۔ لیکن قانون سازی کے لئے علم دین کی طرح ان کا علم بھی ناگزیر ہے۔ پھر کیا ضروری ہے کہ مجلس کے کل ارکان دونوں اوصاف کے جامع ہون۔ ان حالات مین بجز اس کے کوئی چارۂ کار نہین ہے کہ دونون منفرق صلاحیتون کو مجلس مین جمع کر لیا جائے اور ایوان کا ایک گوشہ صائب الرائے علماے دین کی برکتون سے بہرہ اندوز ہو رہا ہو تو دوسرا ایسے مفکرین کی نشست کا شرف رکھتا ہو جو اگرچہ علماے دین کے زمرے مین نہ شامل ہون مگر زمانہ کی نبض پہچانتے ہون،

اس بات کو دہرانے کی حاجت نہین ہے کہ اس مجلس کی رکنیت دراصل زمانہ شناس اور صائب الرائے علماے دین ہی کا منصب ہو۔ دوسرون کی گنجایش سے ان کا حق ترجیح زائل نہین ہو سکتا۔ اگر علم دین و دنیا کی جامع ہستیان تعداد کے لحاظ سے مجلس کے مطالبہ کو پورا کر دین فہو المراد۔ غیر علماء کی اس صورت مین کوئی حاجت ہے نہ گنجایش۔ لیکن گنجایش کی صورت مین بھی علماء کا غالب رہنا بہر حال ضروری ہے۔ انتخاب امیر کے ذیل مین مسلمانون کی قیادت کے مسئلہ پر جو بحث ہم نے کی ہے اس کی یاد دہانی کرتے ہوئے اس لابدی شرط کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہین کہ عدل اور دینداری کم از کم اتنی جتنی ایک گواہ کیلئے شرعاً شرط ہے ہر رکن مجلس کے لئے دستور اسلامی لازم قرار دیتا ہے حکم الٰہی ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا

اے ایمان والو جب کوئی فاسق تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی جانچ کر لیا کرو۔

کی خبر پر اعتماد نہین ہو سکتا تو وضع قانون کے ایسے اہم اور پر خطر کام مین اس پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ آخری شرط یہ ہے۔ کہ رکن مجلس حدود مملکت اسلامیہ کا باشندہ اور حکومت اسلامیہ کی رعیت ہو۔

ارکان مجلس تشریعی کا انتخاب

سید المرسلین صلعم اور آپ کے خلفا و راشدین کا عمومی طرز عمل تو یہ بتاتا ہے کہ مجلس شوری منتخب (Elected) ارکان کے بجائے چیدہ (Selected) ارکان پر مشتمل ہوگی جنھیں خود امیر چنے گا۔ لیکن قرآن و حدیث اور سیرۃ خلفاے راشدین پر غائر نظر کرنے سے اس کی اجازت بھی ملتی ہے کہ ارکان مجلس کا انتخاب رعایا کرے۔

سلطان الانس و الجان کے دور سعید میں اس چیز کا غیر ضروری ہونا ظاہر ہی ہے۔ خلفاے راشدین کا زمانہ بھی خیر القرون میں داخل تھا۔ تقوی، دینداری، للّٰہیت، اخلاص، باہمی اعتماد کی فضا اور مہاجرین و انصار کی مسلمہ نمایندگی، ان سب چیزوں نے اس دور میں بھی انتخاب کو بے ضرورت قرار دیا۔ مگر ہم اسلامی حکومت اس وقت قائم کرنا چاہتے ہیں جبکہ اس درخشندہ زمانہ کو ختم ہوئے ۱۳ سو برس ہو چکے ہیں۔ موجودہ غیر اسلامی فضا میں جب کہ اچھے اچھے اتقیا کے قدموں کو لغزش ہو جاتی ہے سب کچھ امیر کی رائے پر چھوڑ دینا اور اس کی اطاعت اس قدر بڑھا دینا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔

اللہ کا آخری اور ابدی دین اس مسئلہ میں رہنمائی کے لئے موجود ہے۔ قرآن مجید میں تحکیم کا حکم دیکھئے کیا وہ بوقت ضرورت حکم کے انتخاب کی اجازت نہیں دے رہا ہے؟ اور کیا اس سے وضع میں قانون کے انتخاب کا حق پبلک کو نہیں ملتا؟ عام پبلک کے دینی و دنیادی مصالح ایک گھر کے معاشرتی مصالح سے کہیں زائد اہم ہیں اور اول میں ثانی سے زائد اہل معاملہ کے اعتماد کی احتیاج ہے۔ ان حقیقتوں کو پیش نظر رکھئے تو ہمارا استدلال بالکل واضح ہو جائیگا۔

پچھلے صفحات میں ہم نے اس مسئلہ پر بحث کے دوران میں کہ خلیفہ کا انتخاب براہ راست عوام الناس کے ووٹوں سے ہو سکتا ہے یا نہیں ایک آیت سورہ نساء سے نقل کی ہے۔ وہ بھی اس مسئلہ میں ہماری تائید کر رہی ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طرز عمل بے شک وہی تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، لیکن جب ضرورت ہوئی ہو تو آپ نے نمایندگان قوم کے عام انتخاب کا حکم بھی دیا ہے، وفد ہوازن کے واقعہ مین آنحضورؐ نے مہاجرین وانصار سے فرمایا تھا اپنے عرفاء (نمایندے) منتخب کر کے ان کے ذریعے سے اپنی مرضی سے مجھے مطلع کرو۔

یہ عرفاء کا انتخاب مجلس تشریعی کے لئے سند اور نمونہ ہے۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے عہد معدلت مہد مین تو اس کے نظائر اچھی خاصی تعداد مین ملتے ہین۔ ماتحت ممالک کے حالات اور رعایا کے ضروریات و مطالبات بتانے کے لئے جو وفود بارگاہ فاروقی مین آتے تھے وہ رعایا کے منتخب کئے ہوئے ارکان پر مشتمل ہوتے تھے یہاں تک کہ بعض مقامات کے گورنرون کا تقرر بھی رعایا کے انتخاب اور خلیفۃ المسلمین کی منظوری سے ہوتا ثابت ہے۔

ضرورت سے انکار نہین ہو سکتا اور جواز کے لئے مندرجۂ بالا دلائل بہت کافی وشافی ہین۔ اس لئے اس کے جواز و عدم جواز کی بحث تو ختم ہو جاتی ہے، اور چند دوسرے مسائل سامنے آجاتے ہین۔

رائے دہندگان کون ہونگے؟ انتخاب بالواسطہ ہوگا یا بلاواسطہ؟ حلقہ ہائے انتخاب مقرر کئے جا سکتے ہین یا نہین؟ امیدوارون کی تعداد محدود ہوگی یا غیر محدود؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان سب مسائل پر ہم گذشتہ صفحات مین دوسرے عنوانات کے ماتحت بحث کر چکے ہین۔ وہ بحثین یہاں بھی رہنمائی کے لئے کافی ہین۔ لیکن حقِ رائے دہی کا مسئلہ یہان ذرا مزید بحث و تمحیص کا محتاج ہے۔

وفد ہوازن کے واقعہ سے بظاہر یہی سمجھ مین آتا ہے کہ اس مجلس کے انتخاب مین

حق رائے دہی ہر مسلمان کو حاصل ہوگا۔ "عرفاؤ" کے انتخاب کا حکم بارگاہ رسالت سے خطاب عام کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ عہد فاروقی میں جو وفود آتے تھے ان کے منتخب کنندگان بھی غالباً عوام ہی ہوتے تھے۔ اگر اسلامی حکومت کی طرف سے انتظام نہ ہو تو امام نماز کا انتخاب بھی شرعاً عام نمازیوں ہی کا حق ہے۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دلائل اتنا تو ثابت کرتے ہیں کہ ارکان مجلس تشریعی کا انتخاب عوام کیا کر سکتی ہے اور انہیں عام پبلک کا اعتماد حاصل ہونا ضروری ہے لیکن ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر مسلمان خواہ فہم اور علم و عمل کے لحاظ سے وہ کیسا ہی کیوں نہ ہو حق رائے دہی رکھتا ہے۔ وفد ہوازن کے واقعہ میں خطاب عام صحابہ کرام کو تھا جن میں سے ہر ایک کا شمار آجکل کے معیار کے لحاظ سے اخص الخواص میں ہو سکتا ہے۔ نہ کہ عوام میں۔ آج کل کے عوام کو ان پر قیاس کرنا دانشمندی نہ ہوگی پھر یہ معاملہ صرف ایک خاص مسئلہ (دوابسی غنائم) میں ان کی مرضی معلوم کرنے کا تھا نہ کہ رائے کا یا وضع قانون کا۔ وفود کے متعلق بھی کہیں یہ تصریح نہیں ملتی کہ ان کے انتخاب میں ہر باشندہ حصہ لیتا تھا۔ امام مسجد کا انتخاب بھی ان ہی لوگوں کا حق ہے جو متعلقہ مسجد میں نماز پڑھتے ہیں۔ تارکین صلوۃ اس حق سے محروم ہیں۔ نمازی کو بے نمازی پر جو امتیاز و تفوق حاصل ہے۔ وہ خود اس کی دلیل ہے کہ حق رائے دہی ہر عامی مسلمان کو حاصل نہیں ہے۔ حق تحکیم میں بھی یہ حق فریقین تک محدود ہے۔ خصوصیت و امتیاز کی وجہ کچھ بھی سہی مگر اس کا لحاظ تو آخر وہاں بھی کیا ہی گیا؟

مندرجۂ بالا امور کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ارکان مجلس کا انتخاب تو جائز ہے اور مجموعی طور پر عام مسلمانوں کو حق رائے دہی بھی حاصل ہے لیکن یہ حق ہر کہ دمہ کو حاصل نہیں ہے بلکہ اس کے لئے کچھ امتیازی صفات و شرائط کی احتیاج ہے۔ جو مسلمان

ان شرائط کو پورا کریگا اسے حق رائے دہی حاصل ہوگا۔ اور جو اس امتیاز سے محروم ہوگا وہ حق رائے دہی سے بھی محروم ہوگا۔ اگر ہر مسلمان ان کی تکمیل کر دے تو اس حق کے عموم اور احتوا مین کوئی رکاوٹ نہین باقی رہتی۔ اب سوال یہ باقی رہجاتا ہے کہ وہ شرائط کیا ہین۔

پچھلے صفحات سے اتنا بآسانی سمجھ مین آسکتا ہے کہ اس کے لئے اسلام شرط اولین ہے۔ اور اسلام سے مراد وہی اسلام ہے جو صحابۂ کرام کا تھا اور آج سواد اعظم کے نزدیک حقیقی اسلام وہی ہو، غیر مسلمون یا گمراہ فرقون کو حق رائے دہی دینے کے یہ معنی ہین کہ مآل کار کے لحاظ سے انھین اہل اسلام پر ایک قسم کا تسلط حاصل ہوجائے اور انھین "بطانہ" بنانا پڑے حالانکہ یہ دونون باتین از روئے نص قرآنی ممنوع ہین۔ اس کے بعد عقل اور بلوغ کی شرط بالکل واضح ہے۔ یہ واقعہ اظہار سے مستغنی ہے کہ شریعت اسلامیہ نے کسی ایسے شخص کے قول و فعل کو قانونی طور پر معتبر نہین تسلیم کیا جس مین یہ دونون شرطین مفقود ہون۔

عدل بھی ایک اہم اور ضروری شرط ہے۔ فاسق کی خبر شرعاً غیر معتبر ہے اس کا یہ دور رس سیاسی اقدام کیسے معتبر ہوسکتا ہے؟ خصوصاً جب کہ وہ ضمناً ایک خبر بھی دیتا ہے۔ یعنی نمایندے کی صلاحیت وصلاح پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے

چوتھی اہم اور لابدی شرط یہ ہے کہ رائے دہندہ امیدوار کی صلاحیت کار اور اہلیت کا اندازہ کرنے کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ بالفاظ دیگر اہلیت رائے دہی کے لئے شرط لازم ہے شریعت اسلامیہ کا ایک عام اصول ہے کہ نااہلیت استحقاق کو زائل کر دیتی ہے۔ اور اس کے پیدا ہونے مین رکاوٹ ڈالتی ہے۔ قرآن مجید کا حکم موجود ہے کہ جن لوگون کی کم فہمی معاملات مین "سفاہت" کی حد کو پہونچ گئی ہو اور مال سے فائدہ اٹھانے کی اہلیت سے محروم ہوگئے ہون انھین خود ان ہی کے مملوکہ مال مین اپنی حسب خواہش تصرف سے روک دیا جائے گا۔ قانون اسلامی کا مسلمہ مسئلہ ہے

کہ خلیفہ اگر فاسق ہو جائے تو معزولی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ احادیث نبویہ شاہد ہین کہ کسی کام کو نااہل کے سپرد کرنا ایک معصیت ہے۔ ان دلائل کے ہوتے ہوئے اس شرط کو لابدی قرار دینے مین کیا مانع باقی رہ جاتا ہے۔

اس اعلیٰ اصول کا مقابلہ جمہوریتون کے اس احمقانہ اصول سے کرو جو حق رائے دہی کو کہین خوان یغما بنا دیتا ہے اور کہین جیب کا وزن دیکھ کر تقسیم کرتا ہے، اس حق کو وہ لوگ استعمال کرتے ہین جو یہ بھی نہین جانتے کہ نمایندگان کا کام منصبی کیا ہے؟ اور اس کی ذمہ داریون سے عہدہ برآ ہونے کی ان مین صلاحیت بھی ہے یا نہین؟ ایسے ہی دوڑ چالاک اور فریب کار امیدوارون کی امیدگاہ ہوتے ہین۔

رائے دہی کی صلاحیت ایک اصولی شے ہے جس کی خارجی شکل شرعًا متعین نہین ہو نہ ہو سکتی ہے، حالات و ادوار کے ساتھ ساتھ اس کا تغیر اس تعیین مین مانع ہے۔ یہ کام حکومت اور جمہور مسلمین کا ہے کہ اس کے لئے کوئی علمی و عملی معیار حالات و ضروریات کے لحاظ سے مقرر کرین۔

یہان تک گفتگو عام ارکان مجلس تشریعی کے انتخاب کی تھی۔ علماء دین اور ماہرین تشریعت کے انتخاب کا یہ عمومی طریقہ نہ عقل کے مطابق ہے نہ نقل کے۔ ارباب حل و عقد کی بحث مین ہم اس پر کافی روشنی ڈال آئے ہین، وہی اصول یہان بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ علماء کے انتخاب مین حق رائے دہی علماء کو حاصل ہوگا۔

عورتون کے حق رائے دہی کا ثبوت دلائل شرعیہ مین سے کسی دلیل سے بھی نہین ملتا۔ اس کے خلاف دلائل ذکر کرنے کی بھی ہمین ضرورت نہین۔ بار ثبوت تو مدعی پر ہے۔

مجلس تشریعی کے فرائض و حقوق

فرائض ۔ چونکہ مجلس تشریعی قانون اسلامی کی بنا پر وجود مین آتی ہے اس لئے اسکا کام یہ ہوگا :۔

(الف) کتاب و سنت اور تعامل صحابہ کی روشنی مین اور انھین اساس اور بنیاد تسلیم کرتے ہوئے حسب ضرورت ایسے قوانین وضع کرے جو اسلامی نقطۂ نظر سے باشندگان مملکت اسلامیہ کیلئے دینی یا دنیاوی یا محض دینی یا محض دنیاوی (بشرطیکہ اس سے کوئی دینی ضرر نہ پہونچتا ہو اور وہ حدود شریعت سے خارج نہ ہون) فلاح و ترقی کا سبب ہون یا انھین اقسام مندرجۂ بالا مین سے کسی قسم کے نقصان سے بچائین ۔

(ب) امیر المسلمین نے اسے اپنا مشیر مقرر کیا ہے ۔ اس بنا پر اس کا فرض ہے کہ امیر کی جانب سے جو مسودہ قانون پیش کیا جائے اس پر کتاب و سنت اور تعامل صحابہ کی روشنی مین مفاد ملت و مملکت کو سامنے رکھتے ہوئے آزادانہ غور و فکر اور اظہار رائے کرے اور اپنے صوابدید کے مطابق اسے قانون کی شکل دینے یا نہ دینے کے متعلق اپنا مشورہ پیش کرے ۔

(ج) شریعت مطہرہ اس پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ عائد کرتی ہے اس وجہ سے اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ خلیفہ کے افعال و حرکات کی عام نگرانی کرتی رہے اور اگر اسکو جادۂ شریعت سے ہٹا ہوا دیکھے یا اس کے کسی فعل کو دین یا مملکت کے لئے نقصان رسان اور ان کے مفاد کے خلاف دیکھے تو اس سے جادۂ استقامت پر آنے اور تلافی مافات کرنے کا مطالبہ کرے ۔

(د) عوام الناس کی نمایندگی اور ان کے دینی و دنیاوی مفاد محفوظ رکھنے کی ذمہ دار

ہونے کی حیثیت سے اس پر لازم ہے کہ بوقت ضرورت خلیفہ کا نصب وعزل عمل میں لائے،
گذشتہ ابحاث کی روشنی میں ان فرائض کے دلائل شرعیہ معلوم کرلینا کچھ مشکل نہیں ہے۔ **تنبیہ** ادائے
فرائض میں کوتاہی کے بارے میں خلیفہ کے علاوہ عوام مسلمین کو بھی ارکانِ مجلس سے بازپرس کا
اور ان کی رائے سے اختلاف کرنے کا حق حاصل ہے'

حقوق (۱) مجلس کے ہر رکن کو خلیفہ یا دیگر عمال حکومت کے افعال پر نکتہ چینی کا پورا پورا حق
حاصل ہے۔ لیکن عدالتوں کے فیصلے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان پر مجلس میں بحث نہیں ہو سکتی۔ اس قسم
کی بحث عدالتوں کی آزادی میں یقیناً مخل ہوگی۔ اور شریعت اسلامیہ نے عدالتوں کو اتنی آزادی دی
ہے کہ خود خلیفہ بھی انہیں کسی فیصلہ کا حکم نہیں دے سکتا نہ کوئی ایسی کارروائی کر سکتا ہے جس سے
ان کے فیصلہ پر اثر پڑے۔

(۲) اگر خلیفہ مجلس کے مشورہ کے بغیر کوئی قانون نافذ کرنا چاہتا ہے اور اس سے بعض ارکان
مجلس اختلاف رکھتے ہوں تو مجلس کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس کے بارے میں
مشاورت کا مطالبہ کرے۔ فاروق اعظمؓ نے جب اراضی شام کے متعلق یہ قانون نافذ کرنا
چاہا کہ وہ مجاہدین کو تقسیم کرنے کے بجائے خراجی قرار دیے جائیں اور اس کی منفعت عام ہو تو
متعدد صحابۂ کرام کی جانب سے ان سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ پہلے مشورہ کریں بمطالبہ بارگاہ خلافت
میں منظور ہوا۔ لیکن بعد مشورہ فیصلہ حضرت عمرؓ کے موافق ہوا۔[۱]

(۳) خلیفہ کے حکم سے ہر مجلس وجود میں آتی ہے اسے قدرۃً یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ
اسے برخاست کردے اور اس کے ہاتھ سے وضع قانون کا اختیار واپس لے لے۔ لیکن یہ
اختیار محدود ہے یعنی خلیفہ کے اس حکم امتناعی کے بعد مجلس کو وضعِ قانون کا حق نہیں باقی

---

[۱] کتاب الخراج امام ابویوسف ص ۱۴، مطبوعہ مصر،

رہیگا، نہ ان کے ارکان اس مقصد کے لئے جمع ہو سکیں گے لیکن عزل ونصب خلیفہ اور اس مقصد کے لئے جمع ہونے کا اختیار مجلس کو ہمیشہ باقی رہیگا۔ خلیفہ اس کے اس حق کو سلب کرنے یا ان پابندیوں کے علاوہ جو شریعت مطہرہ نے عائد کی ہیں اس پر کوئی پابندی عائد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر امیر اس مجلس کو بحیثیت مجلس اور باب حل وعقد برخاست کرنے کا حقدار نہیں ہے۔ اگر مجلس کا انتخاب از روے دستور عوام مسلمین نے ایک میعاد معین کے لئے کیا ہے تو اس میعاد کے گذرنے کے بعد وہ خود بخود برخاست ہو جائے گی۔

عزل ونصب امیر کا حق مجلس کو عوام کی نمایندگی کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کی تائید وتاکید قانون اسلامی کرتا ہے۔ امیر کو اس حق کے سلب کرنے کا کیا حق ہے؟ اگر اسے یہ اختیار حاصل ہو تو مجلس کا اختیار عزل ونصب امیر بالکل بے معنی ہو جاتا ہے۔

یہ سوال کہ خود مجلس کی نمایندگی معرض بحث میں لائی جا سکتی ہے بہت اہم ہے لیکن اس کا حل کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ اگر واقعی امیر کے نزدیک مجلس کی نمایندگی مشکوک ومشتبہ ہے، تو اسے اس کا اطمینان کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور جب تک یہ چیز واضح نہ ہو جائے کہ جو مجلس اسے معزول کر رہی ہے وہ اپنے اس اقدام کے وقت بھی پبلک کی نمایندگی کر رہی ہے اس وقت تک امیر سریر امارت سے نیچے نہیں اترے گا۔ معاملہ کی تحقیق کا آئینی طریقہ موجودہ دور میں یہ ہو سکتا ہے کہ مجلس کو برخاست کرکے دوبارہ صحیح طریقوں سے انتخاب ہو اور اس مسئلہ پر منتخب نمایندگان مکرر غور کریں۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ اس طریقہ کو اختیار کرنے کی ضرورت صرف اس وقت پیش آئے گی جب مجلس کا یہ فیصلہ معمولی کثرت رائے سے ہو اور اس کے ارکان کا ایک معتد بہ حصہ امیر کو معزول کرنے کا مخالف ہو۔ لیکن اگر یہ فیصلہ مجلس کا متفقہ یا اغلب اکثریت کا فیصلہ ہو تو مندرجہ

بالآئینی طریقہ بے ضرورت اور غیر آئینی ہو جاتا ہے۔ اور اس فیصلہ کا نتیجہ امیر کی معزولی کی صورت مین فوراً نمایان ہوگا،

(۴) مجلس کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ بوقت ضرورت بیت المال کے حسابات کی جانچ کرنے کے لیۓ کوئی کمیشن مقرر کرے۔ یا امیر سے حساب فہمی کا مطالبہ کرے۔ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے مال غنیمت کی چادرون کے متعلق ایک معمولی مسلمان کا محاسبہ مشہور واقعہ ہے اور اس اصول کی وضاحت کے لیۓ کافی ہے۔ غور کرنے سے دوسرے دلائل کی طرف بھی ذہن پہونچ جاتا ہے۔

خلیفہ کے طلب کیۓ بغیر بھی مجلس شوریٰ کے ارکان اپنا جلسہ منعقد کر سکتے ہین یا نہین ؟ جواب یہ ہے کہ بلا شبہہ وہ ایسا کر سکتے ہین۔ اس لیۓ کہ مہمات امور کے متعلق دوسرے مسلمانون سے مشورہ کرنا ہر مسلمان کا حق ہے، اور نہ صرف حق ہے بلکہ ایک قسم کا فرض ہے، "امرہم شوریٰ بینہم" کا عموم خلیفہ کی تخصیص کو روا نہین رکھتا، نیز سقیفۂ بنی ساعدہ کا اجتماع اسوقت ہوا تھا جب کسی خلیفہ کا وجود نہ تھا، واقعۂ صلح حدیبیہ مین حضرت عمرؓ کا حضرت ابو بکر صدیقؓ سے رائے طلب کرنا بھی اسی نوعیت کا مشورہ تھا، ان کے علاوہ صحابۂ کرام کے کثیر واقعات سے اسکی شہادت ملسکتی ہے، رجم مجنونہ کے بارے مین حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بلا طلب مشورہ دینا کتب حدیث سے ثابت ہے،[۱] اسی طرح جمع قرآن کے متعلق حضرت عمرؓ نے خلیفۂ اول حضرت صدیق اکبرؓ کو بلا طلب مشورہ دیا تھا[۲]

(۵) خلیفہ کے اقوال و افعال پر ایسی تنقید جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ذیل مین داخل ہے اور شریعت اسلامیہ اس کی اجازت دیتی ہے۔ مجلس کا ایک ایسا حق ہے جسے

---

[۱] ابوداؤد [۲] بخاری۔

امیر کسی وقت بھی سلب نہیں کر سکتا یہ تو ایک فریضہ ہے جو مجلس پر شریعت مصطفویہ عائد کرتی ہے، اس کے سلب کرنے کا اختیار خلیفہ کو کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ ارکان مجلس کو یہ حق بحیثیت مسلمان حاصل ہوتا ہے۔ رکنیت مجلس بھی اس کے لئے شرط نہیں ہے۔ رکنیت سے اس حق میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور ذمہ داری بھی بڑھ جاتی ہے۔

مجلس کی صدارت

سنت نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مجلس کی صدارت خود خلیفہ کرے گا، خلفائے راشدین کا طرز عمل بھی اسی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ لیکن حق یہ ہے۔ کہ یہ مسئلہ مصالح وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ سلطان دو عالمؐ اور آپکے جانشینوںؓ کا یہ طرز عمل بھی وقتی حالات کی مناسبت سے تھا۔ اس وقت امیر اور مجلس کے درمیان اس امتیاز و تفریق کی کوئی ضرورت نہ تھی جس کی احتیاج اسوقت محسوس ہوتی ہے۔ موجودہ دور کے کثیر مشاغل و فرائض کا بار اٹھانے کے بعد خلیفہ کے لئے مجلس کے ہر اجلاس کی صدارت ناممکن ہے۔ بہت سے سیاسی واجتماعی مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں یہ امتیاز قائم رہے۔

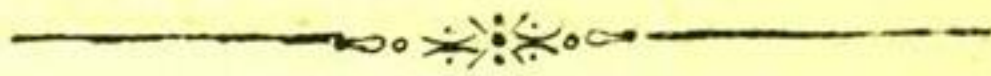
جو کچھ ہمنے کہا ہے وہ سنت خلفائے راشدین ہی سے ماخوذ ہے۔ اور مسئلہ کی نوعیت پر خود انکا طرز عمل روشنی ڈال رہا ہے۔

حضرت فاروق اعظمؓ نے اہل کوفہ اور اہل بصرہ کو تحریر فرمایا تھا کہ اپنے یہاں کے بہترین شخص کو عامل بنانے کے لئے خود منتخب کریں۔ ان کے انتخاب کے بعد فاروق اعظمؓ نے اسی شخص کو انپر عامل بنا دیا[1]، اس پر انتخاب صدر کے مسئلہ کو آسانی کے ساتھ قیاس کیا جا سکتا ہے، مزید ثبوت و وضاحت کے لئے مجلس کے حق مشاورت پر نظر کیجئے، اجماع کا حق اس سے خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ ان دونوں کاموں کے لئے امیر کی موجودگی غیر ضروری ہے۔ اجماع

---

[1] کتاب الخراج ص ۶۶، مطبوعہ مصر،

کے لئے صدر کا تقرر از روے حدیث لازم ہے۔ جو شریعت دو مسافرون کو بھی یہ حکم دیتی ہے کہ ایک کو امیر بنالین وہ ایسے اہم اجتماع کو بغیر صدر کے کیسے گوارا کر سکتی ہے۔ امامت نماز کا شرعی طریقہ ثبوت مزید ہونے کے علاوہ مستقل صدر و نائب صدر کے مسئلہ کو بھی حل کر دیتا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ عزل امیر کے مقصد سے ارکان جمع ہونا چاہین اور خود امیر اس مین شرکت سے انکار کر دے یا اس کی شرکت نامناسب ہو۔ تو کیا اجلاس بغیر صدر ہو گا؟ یہ صورت غیر شرعی ہے۔ اس کا آسان حل یہی ہے۔ مجلس صدارت امیر کی پابندی سے آزاد ہو۔ یہ اشکال جواز کا پہلو اور زیادہ روشن کر کے مشکل کو آسان کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مجلس اپنا صدر امیر کے بجاے کسی دوسرے کو بنانے کا حق رکھتی ہے، دستور اسلامی مین مندرجۂ بالا دونون صورتون کی گنجایش ہے۔

باب ہشتم

قانون سازی کا طریقہ

ہم اس مضمون کے لئے "مجلس کا طریق کار" کا عنوان بھی قائم کر سکتے ہیں۔ دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے، اگر ہم ان قواعد وضوابط کی تشریح کریں جن پر دوران قانون سازی میں عمل کرنا مجلس تشریعی کے لئے ضروری ہے تو اس اختلاف عنوان کا کوئی اثر اصل مضمون پر نہیں پڑے گا۔ ان ضوابط کا ایک حصہ تو وقت اور حالات کے تابع ہے۔ اس کی تشریح یہاں فضول ہے۔ ہم صرف ان اصول وضوابط کو بیان کریں گے جو اسلامی دستور کے اس شعبہ کے ضروری عناصر ہیں۔ اور اس کے خصوصیات میں شمار کئے جا سکتے ہیں، وہ یہ ہیں،

(۱) مسودہ قانون یا بالفاظ دیگر تجویز یا آج کل کی اصطلاح میں کسی بل کے پیش کرنے کا حق حکومت اسلامیہ کے علاوہ ہر رکن مجلس کو حاصل ہے۔ اسلامی دستور میں صدر مجلس بھی اس حق سے محروم نہیں ہے۔ خلفاء راشدین کے دور میں تجاویز صدر کی جانب سے بھی پیش ہوتی تھیں اور عام ارکان کی جانب سے بھی۔ یہ تو سند مزید ہے ثبوت کے لئے تو یہی کافی ہے کہ اس کے خلاف کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔

صدر کو اس حق سے محروم کر دینا دور موجودہ کا ایک عجیب مضحکہ خیز لطیفہ ہے جس کی کوئی معقول توجیہ نہیں ہو سکتی۔

(۲) مجلس میں کوئی ایسی تجویز نہیں پیش ہو سکتی جو جمہور اہلسنت والجماعت کے نزدیک مسلمہ طور پر کسی اسلامی قانون کے خلاف ہو۔ یا بالفاظ دیگر شریعت اسلامیہ کے خلاف قانون سازی بالکل ممنوع ہوگی۔

(۳) ہر رکن مجلس مجوزہ قانون پر بالکل غیر جانبداری کے ساتھ غور کریگا۔ اور آزادی کے ساتھ رائے دیگا۔ موجودہ غیر اسلامی سیاسی اداروں کی طرح پارٹی ڈسپلن کی پابندی کی وجہ سے اپنے ضمیر اور اپنی ذاتی رائے کے خلاف محض تحزب کی بنا پر رائے دینا دستور اسلامی میں جرم عظیم ہے۔ جو جمعیت اس ضمیر فروشی پر آمادہ کرتی ہے اسکا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں حمیتِ جاہلیہ ہے۔

(۴) جو قانون کل یا بعض رعایا کو ان کی شخصی ملکیت سے محروم کر رہا ہو اور اس ملکیت کا حق قانون شرعی کے نزدیک واجب التسلیم ہو۔ اسے وضع کرنے کے لئے استصواب عامہ (Referendum) ضروری ہے۔ اگر امیر آرڈیننس کے ذریعہ سے اس قسم کا کوئی قانون بنادے تو مجلس کو اس سے استصواب عامہ کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ ہنگامی اور غیر معمولی حالات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وفد ہوازن کا واقعہ سند کے لئے کافی ہے۔ ردالمحتار کا حوالہ ہم پچھلے صفحات میں بھی دے چکے ہیں۔ استصواب عامہ کے معنی یہ ہیں کہ ان عوام کی رضامندی ضروری ہے جن کے حق پر یہ قانون اثر انداز ہو رہا ہو۔ خواہ وہ کل رعایا ہو یا اس کا کوئی خاص حصہ۔

(۵) ایوان مجلس میں ہر رکن کو تقریر کی پوری پوری آزادی ہوگی، حکومت کی مخالفت اور اس کی موافقت دونوں باتوں کا اسے پورا حق ہے۔ اور حکومت کی مخالفت کی بنا پر اس سے قانون کوئی باز پرس نہیں کر سکتا نہ اس کے خلاف اس بنا پر کوئی مقدمہ چلایا جا سکتا ہے۔

(۶) ہر رکن مجلس کو ہر قسم کے مسودات قانون مجلس مین پیش کرنے کا اختیار ہے۔ خواہ ان کا تعلق حکومت کے مالیات سے ہو یا اور کسی ایسے امر سے جس کے لئے وضع قانون کا حق قانون شرعی کی بنا پر مجلس کو حاصل ہے۔

(۷) وہ اجتہادی امور جن کا تعلق انسان کی انفرادی زندگی سے ہے۔ اور جن کے متعلق شریعت اسلامیہ نے ہر شخص کو عمل و اعتقاد کی آزادی دیدی ہے مجلس کے دائرہ عمل سے خارج ہون گے، ان کے لئے وضع قانون کا حق مجلس کو نہین ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مسائل کے متعلق کوئی قانون مجلس وضع کر دے اور خلیفہ اسے منظور کر دے تو عوام مسلمین پر اس کی پابندی واجب ہو۔

(۸) تجاویز پر بحث و نظر مین دو زاویئے اختیار کیے جا سکتے ہین۔ شرعی حکم اور مصلحت ریاست، اول الذکر کے متعلق علماء کی رائے کو ترجیح دی جائے گی اور ثانی الذکر کے متعلق علماء و غیر علماء مساوی درجہ رکھتے ہین۔

(۹) خلفاء راشدین سے بعض مشکل مسائل مین ارکان مجلس شوریٰ کے علاوہ مخصوص ماہر علمای دین سے بھی حکم شرعی کا استفسار ماثور ہے۔ راشدین "مہدیین" کی یہ سنت "اس دستوری قانون کا انکشاف کرتی ہے کہ مجلس اگر ضرورت سمجھے تو اہم مسائل مین ارکان مجلس کے علاوہ دوسرے ماہر علمائے دین و مفتیان شرع متین سے بھی فتویٰ حاصل کر سکتی ہو، غیر دینی معاملات مین علاوہ ارکان مجلس مخصوص ماہرین علوم و فنون یا اہل الرائے کی رائے سے استفادہ بھی اسی ذیل مین آتا ہے۔ فاروق اعظمؓ کی سنت اس رہا ے مین بھی رہنما ہو، ایسے معاملات مین غیر مسلمون تک سے مشورہ اس حکیم امت کو ثابت ہے۔

(۱۰) مخصوص تجاویز و مسائل پر غور کرنے کے لئے خاص کمیٹیون کا تقرر بھی جائز ہے۔ دور فاروقی ہی مین اس کی نظیرین بھی مل سکتی ہین۔ خود خلافت عثمانی کا انعقاد ثبوت کے لئے کافی ہے۔

(۱۱) عام رعایا کی مشکلات اور ان کے مصائب کا امیر تک پہونچانا اور اس سلسلہ میں اسے اس کے فرائض کی یاددہانی اور اس سے ان کی ادائگی کا مطالبہ کرنا نیز حکام کی غفلت یا زیادتی کا اظہار کرنا اس کے قائم مقامون کے سامنے کرکے اسکے انسداد کا مطالبہ کرنا بھی اس مجلس کے دائرۂ عمل مین داخل ہے عہد فاروقی کا دخود کا طریقہ سند کیلئے کافی ہے۔ تلاش کرنے سے نظائر اور بھی مل جائین گے،

(۱۲) اگر امیر یا دیگر ارباب حکومت غیر دینی روش اختیار کرتے ہین تو ان سے اسلامی جادۂ حیات پر گامزن ہونے کا مطالبہ کرنا بھی اس مجلس کا اہم فرض ہے۔ اس کی شرعی دلیل پچھلے صفحات مین مل سکتی ہے۔

(۱۳) کسی مسودۂ قانون کے متعلق یہ کب کہا جاسکے گا کہ اسے مجلس نے منظور کرلیا ہے؟ کثرتِ آرا کی صورت مین یا اتفاق آرا کی صورت مین ؟

اتفاق آرا کی صورت مین تو کوئی پیچید گی ہی نہین پیدا ہوتی لیکن اختلاف کی صورت تفصیل طلب ہے۔ دور کا سرا یہ ہے کہ اس "منظوری" کا مفہوم سمجھ لیا جائے۔ اس کے معنی سوا اس کے کچھ نہین ہین کہ مجلس امیر کو ایک مشورہ دیتی ہے تجویز کو قانون کی منزل تک پہونچانا امیر کا کام ہے، نہ کہ مجلس کا۔ یہان سرے سے یہ مسئلہ ہی نہین پیدا ہوتا کہ کثرتِ رائے سے کسی چیز کی اچھائی برائی یا صحت و غلطی کا فیصلہ کیسے کیا جاسکتا ہے ؟ جمہوریتون مین سرشماری پر حق و باطل کا دارمدار رکھا جاتا ہو تو رکھا جائے۔ لیکن اسلام تو اس احمقانہ اصول کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہین ہے۔ اس کے نزدیک دلائل کی قوت اس کا فیصلہ کرتی ہے نہ کہ موید ین کی کثرت۔ لیکن یہان صورت حال بالکل مختلف ہے۔ مجلس کی اکثریت ایک تجویز کو قانون کی شکل دینے کا مشورہ دیتی ہے۔ مشیرون کی کثرت قوتِ عوام کی معاون ثابت ہوتی ہے۔ اگر دلائل کی قوت مزاحمت نہ کرے تو

اکثریت کا مشورہ امیر کو "امرھم شوریٰ بینھم" پر عمل کرنے کے بعد "فاذا عزمت فتوکل علی اللہ" پر عمل کرنے میں سہولت پیدا کر دیتا ہے۔

اگر ہم ایک مشہور غلطی کا اظہار نہ کر دیں تو سخت غلطی ہوگی۔ مشہور یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے اکثریت کی رائے کو ہر جگہ نظر انداز کر دیا ہے۔ اس بات کی غلطی اور اس کی شہرت کی مقدار ایک ہی ہے۔ کیا امام نماز کے انتخاب میں نمازیوں کی کثرت رائے پر دارومدار نہیں ہے؟ کیا احادیث و روایات کے بارے میں کثرتِ طرق و رواۃ وجہ ترجیح نہیں ہے؟ انتخاب خلیفہ کا دارومدار بھی تو اکثریت ہی کی تائید پر ہے۔ حدیث میں سواد اعظم کی پیروی کا حکم بھی اس طرف اشارہ کر رہا ہے۔ کہ کثرت آرا بھی ایک درجہ میں دلیل ہے۔ خواہ اس کا مرتبہ دوسرے دلائل کے بعد ہو۔ حجیت اجماع کی بنا بھی تو کثرت آرا ہی پر قائم ہے۔

اس ساری بحث کا مقصود اس حقیقت کی نقاب کشائی ہے کہ کثرت آرا کو شریعت اسلامیہ نے نہ تو ہر جگہ حجت اور دلیل تسلیم کیا ہے اور نہ ہر موقع پر اسے اس درجہ سے محروم رکھا ہے، بلکہ بعض مواقع پر اسے حجت مانا ہے۔ اور بعض میں اسے حجت و دلیل تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ اجمال یہ ہے تفصیل آگے ملاحظہ ہو۔

اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی قوتوں کے صحیح مصارف کی تعلیم اسلام اور صرف اسلام کا حصہ ہے۔ اکثریت کی تائید بھی ایک قوت و طاقت ہے۔ جمہوریت نے اس کی پرستش شروع کر دی اور حق و باطل کا معیار اسی کو بنا لیا۔ اس کی زندگی رائے عامہ کی رہین احسان ہوتی ہے۔ اکثریت پرستی پر وہ مجبور ہے۔ ہر سمجھدار سمجھ سکتا ہے کہ یہ اصول کس قدر غلط اور اچھا نہ ہے۔

فطرت شاہد ہے کہ حق و باطل کا معیار دلیل ہے نہ کہ ہاتھ اٹھانے والوں کی کثرت

اسلام اسی فطری اصول کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن جہاں دلیل کی نہیں بلکہ قوت کی احتیاج ہو یا دلائل میں ایسا تعارض ہو کہ عقل انسانی کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے سے قاصر ہو جائے وہاں اکثریت کی رائے ایک دلیل کا درجہ رکھتی ہے جو ایک پہلو کو ترجیح دیدیتی ہے۔ جو نظائر ہم نے اوپر کی سطروں میں پیش کئے ہیں وہ ان ہی دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کے ماتحت آجاتے ہیں۔ زیر بحث مسئلہ میں مذکورۂ بالا دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں اگر منظوری کے لئے امیر کو قوت کی ضرورت ہے تو اکثریت کا فیصلہ اس کے ہاتھوں کو قوی کردیگا۔ اور اگر تعارض دلائل اسے مقام حیرت میں سرگرداں کر رہا ہے تو یہ اسے صحیح راستہ پر پہونچا دے گا۔ اس گفتگو کے بعد یہ دستوری قانون نمبر ۳ بالاتر ہو جاتا ہے کہ مجلس کا فیصلہ کثرت آراء سے ہو گا۔

مشورے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئلہ کے سب پہلو سامنے آجائیں۔ اس بحث کے ساتھ اسے بھی پیش نظر رکھئے تو قانون کا ایک دوسرا گوشہ بھی بے حجاب ہو جائے گا۔ امیر کے سامنے اکثریت کی رائے کے ساتھ ساتھ اقلیت کی رائے کا پہونچنا بھی ضروری ہے تاکہ وہ دونوں کے آراء و دلائل سامنے رکھکر فیصلہ کرے۔ شریعت میں کثرت آراء کوئی مستقل دلیل نہیں ہے اور دلیل ہونے کی حیثیت سے اسے وہی درجہ دینا چاہیئے جس کی شرعاً و عقلاً یہ مستحق ہے۔

(۱۴) جو قوانین مجلس تشریعی کی وضع کے بعد خلیفہ کی منظوری حاصل کریں گے ان کی نوعیت و حیثیت ان قوانین سے مدت بقا کے اعتبار سے مختلف ہو گی جنھیں خلیفہ تنہا اپنی ذاتی رائے سے یا بمشورہ مجلس شوریٰ بغیر منظوری مجلس تشریعی کے وضع کرے گا۔ اول الذکر قسم کے قوانین پر مجلس کی برخاستگی یا اس کے ارکان کی موت یا معزولی یا خود خلیفہ کی موت یا معزولی کا کوئی اثر نہ ہو گا اور ان کا نفاذ اس وقت تک رہے گا جب تک ان کے خلاف کوئی قانون نہ وضع کیا جائے۔ بخلاف اس کے ثانی الذکر قسم کے قوانین (آرڈیننس)

خلیفہ کی موت یا معزولی سے خود بخود منسوخ ہو جائیں گے۔ بشرطیکہ وہ شریعت کے ان مسلمہ قوانین میں سے نہ ہوں جن کا نافذ کرنا اسلامی حکومت پر شرعاً فرض ہے۔ اگر ان قوانین کی نوعیت اس قسم کی ہو تو وہ خلیفہ کی موت یا معزولی کے بعد بھی بدستور نافذ اور باقی رہیں گے۔ اقسام قانون کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں۔ اسے پیش نظر رکھکر اس طرح کے قوانین کا انتخاب کیا جا سکتا ہے، فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ آسانی سے حل سکتا ہے، بنو تغلب کے ساتھ جو معاہدہ فاروق اعظمؓ نے بمشورہ مجلس تشریعی کیا تھا اس کی پابندی اب تک لازم سمجھی جاتی ہے (دیکھئے ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں کتاب الزکوۃ) لیکن اس کی تصریح بھی ردالمحتار میں ملتی ہے "ان امر الخلیفۃ لا یبقی بعد موتہ او عزلہ کما صرح بہ فی الفتاوی الخیریۃ" (شامی باب العیدین) دونوں مسئلوں کو سامنے رکھکر راقم السطور مندرجہ بالا نتیجہ پر پہونچا ہے۔

رعایا

شریعت اسلامیہ میں رعیت کا مفہوم اس سے قطعاً جداگانہ ہے جو آج کل کی سیاسیات اور قانون میں سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ سیاست و قانون میں رعیت لفظ (subject) کا ترجمہ ہے، جو انسانی حکومت اور خداوند دونوں کے مقابلہ میں مشترک طور پر بولا جاتا ہے۔ اور ایک حد تک عربی لفظ "عبد" یا اردو لفظ "بندے" کے مرادف ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اسلام کسی انسان کو کسی انسان کی رعیت نہیں قرار دیتا۔ بلکہ رعیت کا یہ مفہوم جو عبدیت کے مرادف ہے انسان پر صرف خداوند تعالیٰ کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ یعنی اس معنی کے لحاظ سے انسان صرف اللہ تعالیٰ جلشانہ، کی رعیت ہے۔ وہ نہ خلیفہ کی رعیت ہے نہ کسی اور فرد یا جماعت کی، بلکہ وہ محض اللہ کی رعیت ہے۔

اسلامی اصول سے رعیت کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ شخص جس کے حقوق کی حفاظت کی ذمہ داری خود اس کے علاوہ اسلامی حکومت پر بھی عائد ہوتی ہو، اور جس کے اوپر اسلامی حکومت کی اطاعت حدود شرعی میں رہتے ہوئے واجب ہو،

یہ تعریف حدیث نبوی کلکم راعٍ وکلکم مسئولٌ عن رعیتہٖ (ہر ایک تم میں کا راعی ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ ہے) سے ماخوذ ہے۔ وجہ استنباط

ادنی تامل سے سمجھ مین آسکتی ہے۔

حق کا تصور بھی اسلامی قانون و سیاست مین غیر اسلامی قانون و سیاست سے بالکل جدا گانہ ہے۔ غیر اسلامی قانون مین اعطای حق حکومت کا حق ہے۔ جو انسانون کی ہوتی ہے۔ اور وہ اسے ہر وقت سلب بھی کر سکتی ہے، لیکن اسلامی قانون مین اعطای حق صرف حق تعالیٰ جل شانہ کا حق ہے۔ یا دوسرے الفاظ مین قانون الٰہی کا حق ہے۔ اور صرف وہی اس کو سلب کر سکتا ہے، حکومت نہ تو کوئی حق کسی کو عطا کرتی ہے۔ نہ اس کو سلب کر سکتی ہے۔ البتہ وہ اس کی حفاظت کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی حکومت مین فرائض و حقوق توام ہین اور ایک دوسرے کے تناسب کے ساتھ بڑھتے گھٹتے رہتے ہین، جس قدر اُس کے فرائض زاید ہوتے ہین، اسی قدر اسکے حقوق بھی زیادہ ہوتے ہین اور علیٰ ہذا بالعکس حقوق کے بڑھنے گھٹنے سے فرائض مین بھی کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔

پھر اسلام کا اصول ہے کہ لا اکراہ فی الدین دین مین جبر نہین ہے۔ اس لئے اسلامی حکومت کسی شخص کو اس امر پر مجبور نہین کر سکتی ہے کہ "وہ "اسلام" کو قبول ہی کرے۔ اس لئے قطعاً اسلامی حکومت مین رہنے والی رعایا کی دو قسمین پیدا ہو جاتی ہین۔

اول وہ جماعت جو "دین" کو قبول کرتی ہے۔ اس کا نام مسلم ہے۔ دوسری وہ جماعت جو "دین" کو قبول نہین کرتی یعنی اس مخصوص زاویۂ نگاہ کو اختیار نہین کرتی جو نظر و عمل کیلئے قرآن مجید اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے بنی نوع انسان کو تعلیم کیا گیا ہے، بلکہ ایک معاہدہ کے ذریعہ سے زندگی کے بعض شعبون مین خود کو اسلامی حکومت کے تابع کر دیتی ہے، اس جماعت کا نام اصطلاح شریعت مین "ذمی یا معاہد" ہے۔ ان دونون کے فرائض و حقوق بالکل الگ الگ ہین جیسا کہ ہونا چاہئے، جو درج ذیل ہین۔

مسلم | یہ جماعت پورے اسلامی نظام حیات کی حامل اور مبلغ ہوتی ہے اخلیفہ مجلس شوریٰ حکام
سول سروس، فوج، پولیس وغیرہ کل ارباب حکومت کا انتخاب و تقرر اسی جماعت میں سے ہوتا ہے،
یہ حکومت کے ہر کام میں دخیل ہوتی ہے، بلکہ حکومت میں اور اس میں وہی نسبت ہوتی ہے۔ جو
جزو کو کل میں ہوتی ہے، یعنی حکومت، اس کا جزو ہوتی ہے، اور یہ اس کا کل، پورے
اسلامی نظام حیات کا قائم کرنا اور اس کو رائج کرنا اس کا فرض ہے، اس فرض کی
ادائیگی سے کسی وقت بھی یہ غافل نہیں ہو سکتی، حکومت اس کے ہر فرد کو جس وقت
اور جس خدمت دینی کے لئے چاہے طلب کر سکتی ہے۔ اور اسے انکار
کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، خواہ اس میں اس کی جان و مال کی ہلاکت کیوں نہ ہو، نہ اس کا کوئی عذر
اس معاملہ میں قابل شنوائی ہے۔ سوا ان عورتوں کے جن میں خود شریعت اسے معذور قرار
دیتی ہے، مسلم پبلک کے ان فرائض اور اس کی ان ذمہ داریوں کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں اور
حکومت میں فرق کرنا بہت مشکل ہے، اسلامی نظام حیات کی ترویج اور قانون الٰہی کی تنفیذ
جس طرح خلیفہ اور دوسرے اعضائے حکومت کا فرض ہے، اسی طرح ہر ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کے
مسلمان کا بھی فرض ہے۔ اور اس لیے اس کی زندگی کا ہر لمحہ قانوناً وقف ہوتا ہے، بجا طور پر
کہا جا سکتا ہے کہ جہاں تک مسلم پبلک کا تعلق ہے ان میں نہ کوئی حاکم ہوتا ہے، نہ محکوم بلکہ جیسا کہ
ہم پہلے کہہ آئے ہیں، ان میں سے ہر شخص اسلامی حکومت کی مشین کا ایک پرزہ ہوتا ہے جو اپنی
جگہ پر اسی قدر قدر و قیمت رکھتا ہے جس قدر کہ خلیفہ، تاہم صلاحیت کار اور تقسیم عمل کے اصول
نے اسلامی حکومت اور مسلم رعایا میں بھی کچھ ظاہری فرق ضرور پیدا کر دیا ہے، جو نظم و ضبط کے
لحاظ کی وجہ سے ذرا نمایاں ہو گیا ہے۔ مگر اس فرق کو ظاہری ہی سمجھنا چاہیئے، حقیقی نہیں کہ
مآل کار دونوں میں وحدت پیدا کر دیتا ہے۔

ان فرائض کے تناسب سے ان کے حقوق بھی زیادہ ہین، خلیفہ کا عزل ونصب ان ہی کے اختیار مین ہے، بیت المال (خزانہ) ان ہی کی ملک ہے، حکومت پر نکتہ چینی اور اعتراض کا حق ان ہی کو ہے، ملازمتین اکثر ان ہی کے ساتھ مخصوص ہین، اس تخصیص کے لئے اصول کلی یہ ہے، کہ جو ملازمتین براہ راست اسلامی نظام حیات کی ترویج کے متعلق ہین، اور جو مناصب کلیدی کہے جا سکتے ہین وہ ان ہی کے ساتھ مخصوص ہین، عقل وانصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کسی نظام کی ترویج وتنفیذ کا کام صرف ان لوگون کے سپرد کیا جائے جو اس نظام کو اعتقاداً وعملاً صحیح تسلیم کرتے ہون، قرآن مجید کہتا ہے۔

یاایھاالذین آمنوالاتتخذوا	اے ایمان والو! اپنے علاوہ (مسلمانون
بطانۃً من دونکم	کے علاوہ) کسی دوسرے کو بطانہ (رازدار)
	نہ بناؤ۔

علاوہ برین سنت نبوی وتعامل صحابہ اس تخصیص کے شاہد ہین۔

معاہد یا ذمی | ذمی غیر مسلمون کی وہ جماعت ہے جو جزیہ دیتی ہے اور اسلامی حکومت کی رعایا بننا منظور کرتی ہے [لہ]

رعیت کی یہ جماعت اس معاہدہ کے ذریعہ سے وجود مین آتی ہے جو اسلامی حکومت اور ان غیر مسلمین کے درمیان ہوتا ہے۔ جو اسلامی حکومت کے زیر سایہ رہتے ہین، یہ معاہدہ اس قسم کا کمزور، اور ناپائیدار معاہدہ نہین ہوتا ہے، جیسا غیر اسلامی حکومتون اور ان کی رعایا کے درمیان اکثر وبیشتر ہوا کرتا ہے اور جو تاویلات کے گورکھ دھندون مین پھنسکر کچھ کا کچھ

لہ تعریف کا ماخذ قول الٰہی حتیٰ یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون۔ نیز کتب فقہ مثلاً درمختار وغیرہ سے بھی یہی تعریف سمجھ مین آتی ہے۔ ۱۲

بلکہ کالعدم ہو جاتا ہے، بلکہ اس معاہدے کو اسلام نے ایک دینی حیثیت دیکر انتہائی مضبوطی و پائداری عطا فرمادی ہے، اس نے ذمیون کے حقوق کو اسدرجہ محفوظ کردیا ہے کہ دنیا کی کوئی حکومت اپنی قوم کے حقوق کی بھی ایسی محافظت نہین کرسکتی، یہی نہین بلکہ جس درجہ کے حقوق اسلام نے ذمیون کو عطا کئے ہین تاریخ شاہد ہے کہ دنیا کی کسی قوم نے آج تک کسی دوسری قوم کو نہین دئے،

اسلام کے قبل تو فاتح قومین جو سلوک مفتوح قومون کے ساتھ کرتی تھین، وہ انتہائی ظالمانہ ہوتا ہی تھا لیکن آج کے دعویداران تہذیب جو بھیانہ سلوک مفتوح قومون کے ساتھ کرتی ہین اور جس طرح ان کو حقوق انسانیت سے محروم کرتے ہین وہ بھی کوئی چھپی ہوئی حقیقت نہین ہے،

ذمیون کے حقوق | ہم کہہ چکے ہین کہ اہل ذمہ کے حقوق اس معاہدہ کے ذریعہ سے متعین ہوتے ہین جو اسلامی حکومت اور ان کے درمیان ہوتا ہے، اس معاہدہ کی جو دفعات فریقین مین طے ہوجائینگی ان پر صرف اسلامی حکومت ہی کو نہین بلکہ کل مسلمانون کو نہایت سختی کے ساتھ عمل کرنا ہوگا، ہر اسلامی معاہدہ کا یہی حال ہے، آجکل کی مغربی حکومتون کی طرح اسلامی معاہدون کے الفاظ ربر یا موم کے بنے ہوئے نہین ہوتے جن کو اغراض و مقاصد کے لحاظ سے ہر وقت مختلف معانی کی جانب موڑا جاسکے بلکہ پابندی عہد کی ذمہ دار مسلمان ہر حالت اور ہر وقت ہین ہین اور ان کی ذمہ داری محض دنیا تک محدود نہین ہے، بلکہ انکو خدا کے سامنے بھی اسکا جواب دینا پڑیگا،

ذمیون کے ساتھ جو معاہدہ کیا جائیگا اس کے دفعات زمانہ اور موقع کے لحاظ سے مختلف ہوسکتی ہین، اور حسب موقع ان کے حقوق مین کمی بیشی ہوسکتی ہے، لیکن ان کے چند ایسے حقوق بھی جو متعین ہین اور وہ ہر معاہدے مین شامل ہونگے، وہ درج ذیل ہین۔

جان مال کی امان، اسلام مین ذمی کی جان و مال کی حفاظت مسلمانون پر فرض ہے، ذمی اور معاہد کے جان و مال کو نقصان پہونچانے کے متعلق نہایت شدید ممانعت احادیث نبویہ مین

وارد ہوئی ہے،

عن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من قتل متعاھداً متعمداً فی غیر کنھہ حرم اللہ علیہ الجنۃ،

(ابوداؤد و نسائی)

حضرت ابو بکرہ رض سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص متعاہد (وہ غیر مسلم جس سے معاہدہ ہو چکا ہو جیسے ذمی) کو عمداً بے وجہ قتل کر دے اللہ تعالیٰ اسپر جنت کو حرام کر دیں گے،

جان و مال کی امان کے ساتھ ان کو عدل و انصاف سے متمتع کرنا اور ظلم و جبر و بے عزتی سے محفوظ رکھنا بھی حکومت اسلامیہ کے فرائض میں داخل ہے، ارشاد نبوی ہے،

عن صفوان بن سلیم عن عدۃ من ابناء الصحابۃ عن آبائھم رضی اللہ عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ظلم معاھداً او انتقصہ او کلفہ فوق طاقتہ او اخذ منہ شیئاً بغیر طیب نفسہ فانا حجیجہ یوم القیمۃ،

صفوان بن سلیم متعدد صحابہ کے فرزندوں سے راوی ہیں جو اپنے آبا سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص کسی معاہد (جس میں ذمی بھی ہے) پر کوئی ظلم کرے یا اس کو کوئی نقصان پہونچائے یا اسکو اس کی طاقت سے زاید تکلیف دے، یا اس کی خوشی کے بغیر کچھ (علاوہ محاصل شرعیہ کے) تو میں اس (معاہد کی طرف سے) قیامت کے دن (بطور وکیل) حجت کروں گا۔

آزادی فکر ورائے بھی ذمیون کا حق ہے اور بمقتضائے لا اکراہ فی الدین (دین مین جبر نہین ہے) انکو تبدیل مذہب پر مجبور نہین کیا جاسکتا، البتہ تبلیغ کیجا سکتی ہے، یعنی ان کو پوری مذہبی آزادی حاصل ہوگی،

لیکن ان کے علاوہ بھی اور حقوق ان کو دئے جا سکتے ہین جو موقع اور وقت کے لحاظ سے ہو سکتے ہین، اور ان کی تعیین نہین ہو سکتی، اگر مزید حقوق دینے مین اسلامی حکومت یا مسلم پبلک بالکل آزاد و خود مختار نہین ہے، بلکہ اس اصول کی پابند ہے کہ اس حق سے اسلامی اصول و فروع کوئی نقصان نہ پہونچتا ہو اور اس معاہدے مین کوئی دفعہ خلافِ شریعت اور خلافِ مصالحِ اسلام و مسلمین نہ ہو، ارشاد نبوی ہے،

عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا واحل حراما قال والمسلمون علی شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما (ترمذی)	حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانون کو صلح کرنا جائز ہے سوا اس صلح کے جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کرے، آپ نے فرمایا اور مسلمانون کو اپنے عہد پر قائم رہنا چاہئے سوا اس شرط کے جو حلال کو حرام کرے یا حرام کو حلال کرے،

جب خود مسلمانون سے اس قسم کی صلح ناجائز ہے جو اصول دین کے خلاف ہو تو غیر مسلمین سے اس قسم کا معاہدہ کیسے جائز ہوگا۔ اسی طرح عقل بتاتی ہے کہ جو حقوق ہر انسان کو فطری طور پر حاصل ہین ان مین سے کسی کو سلب کرنیوالی کوئی دفعہ اس معاہدہ مین نہین ہو سکتی، نہ اہل ذمہ کو اس قسم کا کوئی حق دیا جاسکتا ہے، مثلاً ہندوون کو ہرگز یہ حق حاصل

نہین ہو سکتا کہ وہ ستی کی تنگ انسانیت رسم کو جاری رکھین،

اسلامی اصول واحکام اور ایمانی جذبات کی رعایت ہر حالت مین مقدم ہے، حضرت عمرؓ نے جو معاہدہ عیسائی اہل ذمہ کے ساتھ کیا تھا، اس مین منجملہ دیگر شرائط کے مندرجہ ذیل شرائط بھی تھے

(۱) ولا یرفعوا فی نادی اهل الاسلام صلباً (کتاب الخراج)	اہل اسلام کی مجالس مین صلیب کو بلند نہین کرین گے،
(۲) یضربوا نواقیسهم فی ای ساعة شاؤا من لیل او نهار الا فی اوقات الصلوٰة (کتاب الخراج)	وہ دن رات مین جس وقت چاہین ناقوس بجا سکتے ہین مگر نماز کے وقت نہین بجا سکتے،
(۳) ولا یخرجوا الخنزیر من منازلهم الی افنیة المسلمین	وہ سور کو مسلمانون کے احاطون مین نہین لیجا سکتے،

یہ شرائط نہ صرف یہ کہ حکومت کے وقار اور شعائر اسلامی کے احترام کے لئے ضروری ہین بلکہ امن عامہ کو برقرار رکھنے کے لئے بھی ضروری ہین جیسا کہ ظاہر ہے،

ذمیون کو حکومت کی مشنری مین حصہ لینے کا کوئی حق حاصل نہوگا یعنی وہ کسی ایسے عہدے پر نہین مقرر کئے جا سکتے جو براہ راست اسلامی نظام حیات کے کسی شعبہ کے متعلق ہو، مثلاً انکو سول سروس، فوج، پولیس وغیرہ محکمون مین جگہ نہین دیجا سکتی، اس کی وجہ اہل نظر پر ادنی تامل سے واضح ہو جاتی ہے، وہ شخص جو اسلامی نظام حیات کو سرے سے اعتقاداً قبولاً ہی نہین کرتا ہے وہ اس کے چلانے مین صحیح حصہ کس طرح لے سکتا ہے۔ اسلامی نظام کی فطرت اور اس کی ساخت پر غور کرنے سے یہ چیز صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ اسے کوئی غیر مسلم نافذ نہین کر سکتا، اسلامی نظام مغربی نظامون کی طرح حیوانی نہین ہے بلکہ وہ انسانیت

کی مکمل ترین تفسیر ہے، اس کے ہر عہدیدار کے لیے شرط تعین تقویٰ اور اخلاق کی وہ بلندی ہے، جو اسلامی معیار پر پوری اترے، یہ چیز کسی غیر مسلم کو کبھی نہیں حاصل ہو سکتی، اس لئے کہ اسلام نے جو اخلاقی معیار پیش کیا ہے وہ بے نظیر ہے، اور غیر اسلامی اعتقادات کے ساتھ اس کا جمع ہونا ناممکن ہے، اس صورت میں کسی ذمی غیر مسلم کو ایسے عہدے پر مقرر کرنا اجتماعِ نقیضین کا قائل ہونا ہے،

اس کے علاوہ اسلام ایک خاص طرز فکر کی تعلیم دیتا ہے جو غیر اسلامی طرز فکر سے بالکل جداگانہ شئے ہے، کوئی شخص غیر اسلامی طرز فکر اختیار کر کے اسلامی احکام کو صحیح طور پر سمجھ سکتا ہے، نہ ان کا صحیح استعمال کر سکتا ہے،

البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ جہاں تک ذمیوں کے شخصی قانون (Personal laws.) کا تعلق ہے وہ اس کے اجرا کے لئے اپنے ہم قوموں پر حاکمانہ اقتدار رکھ سکتے ہیں، اور اپنے قاضی و حاکم مقرر کر سکتے ہیں وہ اس بارے میں آزاد ہوں گے اور ان کی مذہبی آزادی کا یہی مفہوم ہے، ان سے جزیہ وصول کیا جا سکتا ہے جس کا بیان آگے آئے گا لیکن اس میں جس قدر نرمی شریعت اسلامیہ نے برتی ہے اسکی نظیر تمام عالم میں نہیں ملسکتی، اس کے علاوہ ان کے فقرا و غربا و معذورں کے ساتھ وہی سلوک کیا جا سکتا ہے، جو مسلمانوں کے غریب و نادار طبقہ کے ساتھ کیا جاتا ہے، یعنی ان کا وظیفہ بھی بیت المال سے مقرر کیا جا سکتا ہے حضرت خالد بن ولید رضؓ نے فتح حیرہ کے وقت جو معاہدہ وہاں کے ذمیوں سے کیا تھا وہ درج ذیل ہے،

وجعلت لھم ایما شیخ ضعف	اور میں نے انکو یہ حق دیا کہ کوئی بوڑھا
عن العمل اذا اصابتہ آفتہ	شخص اگر کام کرنے سے معذور

لہ در مختار

من الآفات او کان غنیاً
فافتقر وصار اهل دینه
یتصدقون علیه طرحت جزیته
وعیل من بیت المال المسلمین
وعیاله ما اقام بدار الهجرة ودار الاسلام
فان خرجوا الی غیر دار الهجرة
ودار الاسلام فلیس علی
المسلمین النفقة علی عیالهم
(کتاب الخراج از امام ابی یوسف رح)

ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آجائے یا پہلے
دولتمند تھا پھر فقیر ہوگیا اور اس وجہ سے
اس کے ہم مذہب اسکو خیرات دینے
لگے تو اس کا جزیہ موقوف کردیا جائیگا
اور اس کا اور اس کے اہل عیال کا نفقہ
بیت المال مسلمین سے مقرر کیا جائے گا،
جب تک وہ مسلمانون کے ملک مین رہے
اگر وہ اسلامی ملک سے چلا جائے تو مسلمانون
پر اس کے عیال کا نفقہ واجب نہ ہوگا،

ذمیون پر دین کے معاملہ مین سختی کسی حالت مین روا نہین ہے، لیکن انکو یہ حق نہین پہونچتا کہ وہ مسلمانون کو اپنے ہم قومون مین تبلیغ سے روک سکین، یہ حق مسلمانون کو ہر وقت باقی رہیگا لیکن حکمت و موعظہ حسنہ کی قید تبلیغ کے ساتھ ہمیشہ ملحوظ رہنا ضروری ہے،

ذمیون کو خلیفہ کے انتخاب مین کوئی دخل نہوگا لیکن سنت فاروقی بتاتی ہے کہ خود ذمیون کے متعلق جو امور ہین انمین اہل ذمہ سے مشورہ کیا جائیگا لیکن عراق کی بندوبست کے بارے مین عجمی رؤسا[1] اور انتظام مصر کے متعلق مقوقس سے مشورہ کرنا فاروق اعظمؓ سے ثابت ہے[2]۔

اسلام کے عام قوانین مثلاً معاشی قوانین وغیرہ سے وہ بھی مستثنیٰ نہین قرار دئے جا سکتے، ذمی فوج خدمت سے مستثنیٰ ہین لیکن اسلامی فوجون کو بھی ذمیون کا مدد دینا سنت فاروقی سے ثابت ہے[3]۔ اس وقت ان سے جزیہ معاف کردیا جائیگا۔

---

[1] مقریزی ج ۱ ص ۱۳۱ طبری سنہ ۱۴ھ،

ذمی اسوقت تک ذمی رہتا ہے جبتک وہ کوئی حرکت دین اسلام کو ضرر پہونچانیوالی نہ کرے، اگر وہ ایسا کرے تو یہ اس کی بدعہدی ہوگی اور اس سے حقوق شہریت سلب کیے جا سکتے ہیں، کتاب کہتی ہے۔ وان نکثوا ایمانھم من بعد عھدھم طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمة الکفر (ترجمہ) اور وہ اپنی قسمیں اور عہد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو کفر کے سرداروں سے قتال کرو لیکن اگر حکومت اسلامیہ اس کے کسی ایسے حق کو پامال کرے جو اسے از روے دستور حاصل ہے تو انھیں شکایت و احتجاج آئینی کا پورا حق حاصل ہے۔

رعایا کے عام حقوق شہریت مسلم و معاہدی تفریق سے قطع نظر کچھ ایسے حقوق ہیں جو دستور اسلامی رعایا کے ہر فرد کو عطا کرتا ہے۔ خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم مثلاً امن و امان، حفاظت جان و مال اظہار رائے کی آزادی وغیرہ۔ یہ حقوق عموماً وہی ہیں جو بنیادی حقوق کے نام سے عام طور پر دساتیر میں درج ہوتے ہیں، اور مشہور و معروف ہیں۔ ان کی تفصیل کر کے طول دینے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں ایک حق کا تذکرہ ضروری ہے، جسے عام طور پر دساتیر میں ایک ہاتھ سے دیکر دوسرے ہاتھ سے چھین لیا جاتا ہے۔

حکومت اسلامیہ ثبوت الزام کے بغیر کسی فرد کو کسی قسم کی سزا دینے کا حق نہیں رکھتی اور سیفٹی ایکٹ کی قسم کا کوئی سیاہ قانون نافذ کرنا شرعی طور پر اسکے حدود اختیار سے باہر اور سراسر ظلم سمجھا جائیگا،

ان سب حقوق کے بارے میں مسلم و غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ گذشتہ ابحاث میں قریب قریب ان سب کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ دلائل بھی وہیں سے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

باب دہم

بیت المال

حکومت و رعیت کی توضیح کرنے کے بعد ہم ان آلات و اعضا کی تشریح کرتے ہیں جن کے ذریعہ سے اسلامی حکومت اپنے فرائض کو انجام دیتی ہے۔ ان میں خزانہ بہت اہم چیز ہے، کوئی حکومت بغیر دولت کے قائم نہیں رہ سکتی بیت المال اسلامی حکومت کے خزانہ کا اصطلاحی نام ہے۔ اور اصطلاحاً انگریزی لفظ Treasury کے مرادف کہا جا سکتا ہے، حکومت جو کچھ وصول کرتی ہے وہ اسی میں آتا ہے اور جو کچھ خرچ کرتی ہے وہ اسی میں سے کرتی ہے۔

بیت المال کے ذرائع آمدنی | بیت المال کے ذرائع آمدنی مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) محاصل (Taxes)

اسلامی نظام میں محاصل کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ حکومت کے اخراجات پورے ہوتے رہیں، بلکہ اس کا بہت بڑا مقصد معاشی توازن کا قیام ہے۔ سورہ حشر پارہ ۲۸ میں ارشاد باری ہے۔

ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله و للرسول و لذی القربی والیتامی والمساکین

جو کچھ اللہ اپنے رسول کو اسی طرح (بطور فے) دلوا دے دوسری بستیوں سے تو وہ بھی اللہ اس کے رسول آپکے اہل قرابت یتامی

وابن السبیل کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم — مسکین اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ مال (نہ) تمہارے مالداروں کے درمیان گردش کرتا

محاصل کے مندرجہ ذیل اقسام نکلتے ہیں۔

لگان (Rent) جزیہ، زکوٰۃ، عشور

پھر لگان کی بھی دو قسمیں ہیں، خراج اور عشر،

(۲) غیر مستقل آمدنی۔ اس میں مندرجۂ ذیل اموال شامل ہیں۔ غنیمت۔ خمس۔ رکاز۔ لقطہ

تعریفات جزیہ وہ محصول ہے، جو ذمیوں سے فوجی خدمت اور ان کی محافظت کے عوض میں لیا جاتا ہے۔[1] زکوٰۃ وہ ٹیکس ہے۔ جو جمع شدہ مال پر مسلم سے لیا جاتا ہے۔ عشور بھی زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، جس کی وصولی مال تجارت سے ہوتی ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ یہ ان غیر مسلم تاجروں سے بھی وصول کیا جاتا ہے۔ جو دار الحرب سے دار الاسلام میں بغرض تجارت مال لیکر داخل ہوں اور زکوٰۃ مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔[2] خراج وہ محصول ہے جو قابل کاشت زمین پر لیا جاتا ہے[3] عشر بھی اسی قسم کا محصول ہے مگر دونوں میں فرق ہے، اس فرق کو سمجھنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ حکومت اسلامیہ میں زمین دو قسم کی ہوتی ہے، ایک تو وہ زمین ہے جو خود مسلمان فاتحین یا ان کے قائم مقاموں کے قبضہ میں ہوتی ہے، اس قسم کی اراضی عشری کہلاتی ہے، یعنی اس کی پیداوار اگر قدرتی وسائل مثلاً بارش وغیرہ سے ہو تو اس کی پیداوار کا دسواں حصہ ($\frac{1}{10}$) حکومت کاشتکار سے وصول کر لیتی ہے، اور اگر سینچائی سے پیداوار ہو تو بیسواں حصہ ($\frac{1}{20}$) پیداوار بیت المال میں جاتا ہے،[4]

دوسری قسم کی اراضی وہ ہے، جو مسلمان فاتحین غیر مسلم مفتوحین یعنی ذمیوں کو دیتے ہیں

[1] [2] [3] درمختار، ہدایہ وغیرہ ۱۲ منہ [4] ردالمحتار وغیرہ

یا یہ سنور سابق انکے قبضہ مین باقی رکھتے ہین، اس قسم کی اراضی خراجی کہلاتی ہے، عشری اراضی کا لگان مقرر ہوتا ہے یعنی ۱/۱۰ یا ۱/۲۰ لیکن خراج کی کوئی خاص مقدار متعین نہین ہے بلکہ یہ زمین کی قوت پیداوار اور قیمت پیداوار کے لحاظ سے مقرر کیجاتی ہے، اسلامی حکومت بندوبست کرکے تشخیص لگان کرنے کا اختیار رکھتی ہے، عشر کی معافی یا اس مین کمی کا حق خلیفہ کو بھی نہین مگر خراج مین خلیفہ کمی بھی کر سکتا ہے، اور اسکو معاف بھی کر سکتا ہے، [۱]

خمس، وہ اموال جو کفار سے جنگ و جدل کے بعد حاصل ہون مال غنیمت کہلاتے ہین، انکا پانچوان حصہ بیت المال مین داخل کیا جاتا ہے، بقیہ مجاہدین مین تقسیم کردیا جاتا ہے اور وہ پانچوان حصہ خمس کہلاتا ہے، [۲]

زکوٰۃ ایسا محصول ہے جو مسلمانون ہی سے وصول کیا جاتا ہے، یہ چاندی سونے پر بھی عائد ہوتا ہے اور جانورون اور تجارتی سامان پر بھی، اس محصول کی وصولیابی کے لئے خاص مالی حیثیت مقرر ہے، جس کو اصطلاحاً نصاب زکوٰۃ کہتے ہین، مثلاً چاندی کا نصاب ۵۲ ۱/۲ (ساڑھے باون) تولہ ہے، اور سونے کا نصاب ساڑھے سات تولہ ہے، بشرطیکہ اس پر پورا سال گذر جائے اور یہ حوائج اصلیہ سے زاید ہو اور قرض کے بارے سے پاک ہو تو اس کا چالیسوان حصہ محصول لیا جائیگا، اسیطرح جانورون وغیرہ کے نصاب بھی مقرر ہین، جن کے بیان کا یہ محل نہین ہے، زکوٰۃ مین کمی بیشی یا اس کے معافی کا حق خلیفہ کو بھی نہین ہے،

عشر بھی مسلمانون کے ساتھ خاص ہے اسی طرح خمس بھی جزیہ ذمیون کے ساتھ مخصوص ہے، اور خراج بھی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، لیکن اگر خراجی زمین کسی مسلمان کے پاس منتقل ہو جائے تو وہ خراج ادا کریگا، [۳]

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ردالمحتار وغیرہ کتب فقہ ۱۲ [۲] شامی وغیرہ ۱۲ منہ

عشور مسلمان، ذمی اور حربی (یعنی دار الحرب کے رہنے والے) سب کی تجارت پر لیا جاتا ہے لیکن تینون مین فرق یہ ہوگا کہ مسلمان سے جس قدر لیا جائیگا اس کا دگنا ذمی سے اور اس کا دگنا حربی سے لیا جائے گا، حضرت عمرؓ کے عہد مبارک مین حربیون سے دس فیصدی، ذمیون سے پانچ فیصدی اور مسلمانون سے ڈھائی فیصدی عشور لیا جاتا تھا۔

عام حالت مین عشور کی مندرجۂ بالا شرح متعین ہوگی جیسا کہ کتب حدیث و فقہ مین مذکور ہے اور تعامل صحابہ و خلفاء راشدین سے ثابت ہے، لیکن اگر اہل حرب مسلمانون کے مال تجارت پر محصول کا اضافہ کر دین تو اسلامی حکومت بھی اہل حرب کے اموال تجارت پر اسی قدر اضافہ کر دیگی[1] یہ بھی ایک ایسی خصوصیت ہے جو اسے زکوٰۃ سے ممتاز کرتی ہو۔

یہ محصول ایک سال کے لئے ہوگا یعنی اگر کسی تاجر نے یہ محصول سال مین ایک مرتبہ ادا کر دیا ہے تو وہ سال بھر تک اندرون حدود مملکت اسلامیہ ہر جگہ آزادی سے تجارت کر سکتا ہے اور اسے کوئی محصول اس مدت مین نہین لیا جائیگا۔ عشور کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس مال پر لیا جائے وہ مال نصاب زکوٰۃ کے بقدر ہو اس سے کم پر کوئی محصول نہ ہوگا[2]، ان محاصل کے متعلق زیادہ تفصیل ہمارے مبحث سے خارج ہے اور اس کا تعلق سیاست کے بجائے فقہ (قانون) سے ہے، اس لئے ہم اس کو نظر انداز کرتے ہین، تفصیل کے لئے کتب فقہ کی جانب مراجعت کیجا سکتی ہے،

خمس ایسا مال ہے جو مسلمانون کے ہاتھون بیت المال تک پہونچتا ہے، لیکن اصل مین حربی کفار سے حاصل کیا جاتا ہے، یہ کوئی مستقل آمدنی نہین ہے بلکہ زمانہ جہاد کے ساتھ مخصوص ہے، اور اسوقت بھی ممکن ہے کہ نہ حاصل ہو

رکاز بیت المال کا ایک غیر مستقل ذریعۂ آمدنی رکاز بھی ہے رکاز سے مراد بعض قسم کے

---

[1] در مختار [2] ایضاً [3] ایضاً

دفینے اور معدنیات وغیرہ قدرتی خزانہ ہین، ان کا پانچوان حصہ (خمس) اسلامی حکومت وصول کرے گی، بلکہ بعض صورتون مین جب کہ وہ حکومت کی مملوکہ زمین مین نکلے تو کل بیت المال کا حق ہوگا۔ زیادہ تفصیل کا یہان موقع نہین، اس کے لئے کتب فقہ کا باب الرکاز دیکھنا چاہیئے

لقطہ وہ اموال ہین جن کے مالکون کا پتہ نہ لگتا ہو۔ یہ بھی بیت المال کی ملک ہون گے انکے علاوہ بیت المال کی آمدنی کا ایک اور ذریعہ خود حکومت اسلامیہ کی مملوکہ زمین ہے، اس کی کئی صورتین ہین، حکومت کسی مفتوحہ ملک کی کچھ زمین خالصہ قرار دے سکتی ہے لاوارث میت کی اراضی حکومت کی جانب منتقل ہوجاتی ہے، یا حکومت کوئی زمین خرید لے، اس زمین کی پیداوار حکومت کی ملک ہوگی۔

مصارف بیت المال | بیت المال مین جو آمدنیان آئین گی ان کا تذکرہ ہم اوپر کر چکے ہین، اب انکے صرف کے متعلق توضیح کرتے ہین، یہ واضح رہے کہ اسلام دولت اور ذرائع دولت دونون کو اللہ تعالی کی ملک قرار دیتا ہے، انسان ان کا مالک نہین ہے ان پر ظاہراً قابض ہے، اس لئے وہ جتنے تصرفات اس مین کرے گا وہ احکام شرعیہ کے مطابق کرے گا اور ان احکام کے خلاف اس کو ان مین تصرف کا کوئی حق حاصل نہین ہے، حکومت بھی اس قاعدہ سے مستثنٰی نہین ہی، اس کی جو آمدنی ہے اس مین وہی تصرفات کرسکتی ہے جو قانون شریعت کے مطابق ہین، ان کے علاوہ کوئی تصرف نہین کرسکتی، ان مین سے بعض تصرفات صراحۃً شریعت نے بیان کردئے ہین اور بعض کی تصریح نہین ہے، بلکہ وہ عام قوانین کے ذیل مین آتے ہین، چنانچہ زکوۃ کے صرف کے متعلق قرآن مجید نے تصریح کی ہے۔

انما الصدقات للفقراء　　　بے شک صدقات فقراء، مساکین

والمساکین والعاملین علیہا　　　محصلین زکوۃ مولفۃ القلوب غلام،

والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب	مقروض، اور اللہ کی راہ مین نکلنے والون
والغارمین وفی سبیل اللہ	اور مسافرون کے لیے ہین یہ اللہ کی
وابن السبیل ، فریضۃ من اللہ	جانب سے فرض ہے اور اللہ تعالیٰ دانا
واللہ علیم حکیم ۔	وحکمت والے ہین

فقیر اس شخص کو کہتے ہین جس کے پاس کچھ ہو، مسکین اس شخص کو کہتے ہین جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یہ تفسیر احناف کے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے، لیکن اس لفظی اختلاف سے مقصد پر کوئی معتد بہ اثر نہین پڑتا۔

عاملین سے مراد وہ اشخاص ہین جو صدقات جمع کرنے پر مامور ہوتے ہین، ان کی تنخواہ بھی اس مین سے دی جائیگی،

مولفۃ القلوب کی مراد مختلف فیہ ہے۔ عام طور پر اس سے وہ چند اشخاص مراد ہین جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین اسلام لے آئے تھے، ان مین صدقات عطا کرکے ان کی تالیف قلب کیجاتی تھی تاکہ احسان سے ان کے دلمین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت بڑھے اور اس سے انکی ثابت قدمی مین اضافہ ہو، اور بعض کے نزدیک وہ اشخاص مراد ہین جن کو مال دیکر جہاد پر آمادہ کیا جائے، اول الذکر صورت مین مؤلفۃ القلوب کی صنف اب نہین باقی رہی، احناف کا یہی مسلک ہے،

فی الرقاب سے مراد وہ غلام ہین جن کے آقاؤن نے کچھ مال کے معاوضہ مین ان کو آزاد کردینے کا وعدہ کیا ہو، اصطلاح شریعت مین ایسے غلام کو مکاتب کہتے ہین، ایسے غلامون کو ان صدقات مین سے مال دیا جائیگا تاکہ وہ مال کی ادائیگی کرکے آزاد ہو جائین، یہ مراد احناف کے نزدیک ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ غلامون کو خرید کر

آزاد کیا جائے، (بیضاوی) غارمین سے مراد وہ قرضدار اشخاص ہین جو بغیر کسی معصیت کے قرضدار ہو گئے ہون، اور ان کے پاس اتنا مال بقدر نصاب موجود نہ ہو جو قرض کے بار سے پاک ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانون کے آپس کے جھگڑے کو دور کرنے کے لئے اس مال کو صرف کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ لوگ جن کو یہ مال دیا گیا ہو، غنی بھی ہون، (بیضاوی وتفسیرات احمدیہ)

فی سبیل اللہ سے مراد مجاہدین ہین امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وہ حجاج مراد ہین جو راستہ مین کسی وجہ سے محتاج ہو گئے ہون، احناف کے نزدیک مجاہد غنی کو یہ مال دینا جائز نہین ہے، امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، بعض کے نزدیک اس مال سے جنگی قلعہ وغیرہ بھی بنانا جائز ہین، (بیضاوی وتفسیرات احمدیہ) بعض کے نزدیک اس سے مراد طلبۂ علم دین ہین، لیکن صاحب درمختار اور اس کے شارح صاحب ردالمحتار نے صاحب بدائع سے نقل کیا ہے کہ فی سبیل اللہ مین ہر وہ شخص داخل ہے، جس نے اپنا وقت کسی خدمتِ دینی کے لئے وقف کر دیا ہو، بشرطیکہ وہ محتاج ہو (درمختار وردالمحتار باب المصرف)

ابن السبیل سے مراد وہ مسافر ہے، جس کے پاس حالت سفر مین بقدر احتیاج مال نہ رہا خواہ اس کے وطن مین اس کے پاس کتنا ہی مال کیون نہ ہو، یہ مصارف زکوۃ کے ہین، اور خلیفہ ان مین کوئی تغیر وتبدل نہین کر سکتا، اس کے لئے لازم ہے کہ ان ہی مصارف مین زکوۃ کی رقم کو صرف کرے،

عشر بھی درحقیقت ایک نوع کی زکوۃ ہے، اس لئے اس کے مصارف بھی وہی ہین جو زکوۃ کے ہین، یہ اموال مسلمانون کے لئے مخصوص ہین، غیر مسلم کو ان مین سے نہین دیا جا سکتا ہے، عشور جو مسلمانون سے لیا جائے اس کے بھی مصارف یہی ہین، (ردالمحتار کتاب الزکوۃ باب المصرف)

مال غنیمت کے پانچ حصہ کیے جائینگے جن مین سے چار حصے مجاہدین کو تقسیم کردیے جائینگے اور پانچوان حصہ بیت المال مین داخل کردیا جائیگا، مال غنیمت کے مصارف کے متعلق آیت ذیل رہنمائی کررہی ہے،

واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للّٰہ	(اے مسلمانو!) جانو کہ تمکو جو مال غنیمت
خمسہ وللرسول ولذی	ملے اس مین سے پانچوان حصہ اللہ اس کے
القربٰی والیتامٰی والمساکین	رسول، ذوی القربٰی، یتامٰی، مساکین،
وابن السبیل (واعلمو)	اور مسافرون کے لیے ہے،

مصارف بیت المال پر ایک مرتبہ پھر نظر کیجئے۔ اس مین سب سے بڑا حصہ کس کا ہے؟ غربا، مساکین، یتیم، معذور جنھین دنیا کے ہر نظام حکومت نے اپنے دروازے پر سے اٹھادیا ہے اور اگر کچھ دیا ہے تو اپنا احسان سمجھکر دیا ہے، انھین اسلام اپنے خزانہ حکومت کا سب سے بڑا حصہ دار اور حقدار سمجھتا ہے۔ شریعت مقدسہ کا یہ اصول رحیمانہ بھی ہے اور حکیمانہ بھی۔ یہی وہ طبقہ ہے جو دولت خرچ کرتا ہے مگر جمع نہین کرتا نہ کہ اسلام کا قانون صدقات سے دولت جمع کرنے سے روک دیتا ہے۔ اگر وہ مالک نصاب ہوجائے تو مستحق صدقہ نہین رہتا۔ وہ مجبور ہے کہ جو کچھ پائے اسے خرچ کرکے دوسرون تک پہونچائے تاکہ مزید حاصل کرنے کا حق حاصل کرے۔ یہ طبقہ نہر کی طرح دولت کا پانی ایک طرف سے حاصل کرتا ہے۔ اور دوسری طرف کاروبار کے باغون تک پہونچا دیتا ہے۔ خود بھی سیراب ہوتا ہے اور دوسرون کو بھی سیراب کرتا ہے۔

دین مبین کی حکمت دیکھو کہ وہ طبقہ جو نکما اور ناکارہ سمجھا جاتا ہے اسلامی قوانین کے طفیل مین دولت کی پیداوار مین کتنا اہم حصہ دار بنجاتا ہے اور اجتماع کا معاشی توازن قائم رکھنے مین کتنا مفید ثابت ہوتا ہے یہ بے نظیر حکمت جو صرف شریعت اسلامیہ کا حصہ ہے اس کے قانون

صدقات دیکھنے کے بعد آسانی سے سمجھ مین آتی ہے،

نیا محصول | ایک اہم سوال یہ ہے کہ علاوہ مذکورۂ بالا محاصل کے حکومت اسلامیہ کوئی نیا محصول بھی عائد کر سکتی ہے یا نہین ؟

جواب کے لئے جب سلطان الانبیا اور ان کے خلفاے راشدینؓ کے عہد کی طرف دیکھتے ہین تو ہمین محاصل مذکور کے علاوہ کسی نئے ٹیکس کا پتہ نہین چلتا۔ ضرورتین مطالبہ کرتی ہین اور بیت المال تنگ دستی کا عذر پیش کرتا ہے۔ تو قرضون اور چندون سے کام چلایا جاتا ہے۔ لیکن کوئی نیا محصول عائد کر کے اخراجات کی پابجائی نہین کیجاتی۔

یہ عملی تعلیم ہے قولی ہدایت بھی قرآن مجید اور احادیث نبویہ مین یہی ملتی ہے کہ مملکت اسلامیہ کے کسی شہری کا مال ناحق لے لینا حکومت کا سخت ظلم وستم اور شدید گناہ ہے۔ ناحق کا مفہوم بجز اس کے کیا ہو سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ سے اس کے لینے کا حق ثابت نہ ہو۔ ان امور پر نظر کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نیا محصول عائد کرنے کے حق مین نہین ہے۔ بلکہ صرف ان ہی محاصل کی وصولی جائز سمجھتا ہے۔ جو خود اس نے مقرر کئے ہین۔ کتاب و سنت کی یہ ہدایت اتنی واضح اور مشہور ہے کہ تفصیلی حوالہ کی ضرورت نہین معلوم ہوتی۔ اموال کے متعلق "اخذ بالباطل اور اکل بالباطل کی عام ممانعت کا حکم حکومت کو بھی شامل ہے۔ اور اس کا علم خواص تو خواص عوام کو بھی حاصل ہے۔ گویا مزید تفصیل تحصیل حاصل ہے۔

اسلام کا نظام معاشی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے مالیات حکومت کی بنا ٹیکسون کی کثرت پر نہین رکھی ہے۔ محاصل کی بھرمار تو غیر اسلامی نظامون خصوصاً نظام سرمایہ داری capitalisticsystem کا ایک خاصہ ہے

محاصل کی بنیاد کے لحاظ سے بھی اسلام کا نظام معاشی دوسرے نظامون سے ممتاز ہے؛

اسلام کے نزدیک محصول اجتماع کے معاشی توازن کی صحت و بقا کا ذریعہ ہے نہ کہ بحیثیت ایک عامل پیدایش حکومت کا حصہ۔ دین حق کا نظام مالیات (Finance) دنیا کے کل مالیاتی نظامون سے ممتاز جداگانہ اور اعلیٰ و برتر ہے۔ اس کی تفصیل ہمین اسلامی معاشیات مین پہونچا کر اصل موضوع سے ہٹا دیگی۔ مناسب یہی ہے کہ اس بحث کو اسی جگہ چھوڑ کر ہم پھر اصل مسئلہ کی طرف آجائین اور سوچین کہ کیا دور موجودہ کے وسیع اخراجات حکومت اور نئے نئے مصارف مندرجۂ بالا شرعی محاصل سے پورے ہو سکتے ہین ؟ اگر نہین تو ان کی پابجائی کی کیا صورت ہے؟

یہ سوال اسلامی مالیات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ مندرجۂ ذیل حقیقتون پر نظر کرنے سے ...... مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے ان مین سے

(۱) بعض محاصل مین نشو و نما کی طاقت ہے۔ مملکت کی مرفہ الحالی جس قدر ترقی کریگی اسی قدر عشر و زکوٰۃ مین اضافہ ہوتا جائیگا۔ خراج مین اضافہ کی گنجایش بھی ایک حد تک بڑھ جائیگی، عشور کی کمی بیشی بھی تجارت کی کمی بیشی پر موقوف ہے۔ اخراجات حکومت کو بھی مملکت کی مالی حالت کے مناسب ہونا چاہیے۔

(۲) فقہ اسلامی سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہین کہ مخارج بیت المال مین فقراء و مساکین کا حصہ غالب ہوا چند سطرین اوپر ہم اس کے معاشی نتیجہ کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہین۔ اس سے یہ بات بہت سہولت کے ساتھ سمجھ مین آجاتی ہے کہ بیت المال کے مخارج مین اضافہ مملکت کی مرفہ الحالی مین اضافہ کرکے بالواسطہ مداخل مین بھی اضافہ کر دیتا ہے۔

(۳) بوقت ضرورت ایک ایسی حکومت مین قرض اور چندے کا ملجانا بہت آسان ہے جو اطاعت الٰہی مین اشتراک عمل کے اصول پر قائم ہو اور جس کی امداد دنیا و آخرت

دونون کی فلاح وصلاح کا ذریعہ سمجھی جاتی ہو۔ ان قرضون اور چندون کو پیداآور اسکیمون مین لگایا جاسکتا ہے اور اس کے منافع سے اخراجات حکومت کی پابجائی کیجا سکتی ہی،

(۴) حکومت اسلامیہ کو ایسے نئے محاصل عائد کرنے کا حق حاصل ہے جس کے عوض مین وہ خود بھی عوام الناس کو کوئی مناسب د مباح چیز دیتی ہو۔ مثلاً سرکاری نہرون سے آب پاشی کا محصول، ریلوے کا کرایہ ۔ محصول ڈاک، ایسی دنیاوی تعلیم کا معاوضہ جسکا انتظام شرعاً اس پر واجب نہین ہے۔ وغیرہ، البتہ اس کی رعایت ضروری ہے کہ عوام کی مجبوری سے فائدہ اٹھا کر نفع بازی اور غبن فاحش کا ارتکاب نہ کیا جائے بلکہ منافع کی شرح حسب ضرورت مناسب مقرر کیجائے۔

غور کیجیۓ تو اس قسم کے محاصل اجارہ وبیع کی نوعیت رکھتے ہین نہ کہ محصول کی ۔ ان کے جواز مین کلام کی کوئی گنجایش نہین ہے۔ امام محمد صاحب کی تصریح سے (جو پچھلے صفحات مین نقل ہو چکی ہے) تو یہانتک معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اسلامیہ بوقت ضرورت شرعی رعایا کے مال پر بشرط ضمان و معاضہ بغیر مالک کی رضا کے بھی قبضہ کر سکتی ہے[1] بحیثیت زیر بحث صورت مین تو قبضہ بمقابلہ عوض اور مالک کی رضا بطیب نفس کے ساتھ ہے دونون لفظ حدیث سے مقتبس ہین جس مین اس شرط کے ساتھ اخذ مال کو صراحۃً حلال فرمایا گیا ہے (۵) علاوہ محاصل کے اسلامی حکومت آمدنی کے دوسرے ذرائع بھی رکھتی ہے۔ اگر کوئی حکومت فاروقی ذہنیت نہ رکھتی ہو۔ اور ارباب اقتدار بد دیانت، خود غرض اور حریص و طماع نہون

---

[1] صفحات ماسبق مین اس قانون کی تفصیل گذر چکی ہے۔ اتنا اشارہ کرا کر دینا مناسب ہے کہ یہ اجازت بہت ہی غیر معمولی حالات مین ہے جب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو مثلاً جنگ کی حالت اور کوئی حالت ایسی حالت جبکہ مفاد عامہ کا شدید تقاضہ ہو۔ ۱۲

تو عام حالات میں بڑی سے بڑی ترقی یافتہ ریاست کے لئے اتنے ذرائع بالکل کافی ہوا نی ہین، غیر معمولی حالات مین بھی چندے اور قرض کی مدین بشرطا مندرجۂ بالا مدون کی امداد کرکے ان ہی حالات کا مقابلہ کرنے کے قابل بنا سکتی ہین۔ حالات اس حد سے بھی گذر جائین اور خطرناک ہوکر ہل من مزید کی صدا بلند کرین تو سیر کبیر سے جو تدبیر منقول ہوئی ہے۔ اس پر عمل ہوسکتا ہے کسی نئے محصول کی ضرورت کسی مرحلے پر بھی نہین پیش آئیگی۔

اسلامی حکومت مین ان ظالمانہ محاصل کا وجود نہین ہوسکتا جو آجکل کی عوامی جمہوری حکومتین مفاد عامہ کا نام لے لے کر پبلک کے سر پر لادتی جاتی ہین۔ مثلاً انکم ٹیکس، برآمد اشیاء کا ٹیکس، بکری ٹیکس، مصنوعات کی پیداوار کا محصول جیسے کپڑے وشکر وغیرہ کی صنعت پر محصول وغیرہ۔ اس قسم کے محاصل عائد کرنا یقیناً ظلم ہے اور اسلامی حکومت اس کا ارتکاب کرنے کی مجاز نہین ہے۔ نہ دستور اسلامی اس کی اجازت دے سکتا ہے۔

اسلام یہ نظام محاصل رعایا کی راحت وطانیت مین اضافہ کرنے کے علاوہ انھین شغل اصل (Investment) او صرف کی ترغیب دیتا ہے جس سے مملکت کی تجارت وصنعت ترقی کرتی ہے۔ خریدارون کی قوت خرید مناسب حد تک بڑھتی ہے، ضروریات زندگی سہولت کے ساتھ کافی مقدار مین دستیاب ہوتی ہین اور مملکت کی مرفہ الحالی مین اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ بخلاف اس کے غیر اسلامی نظام محاصل تاجرون اور کاروبار کرنے والون کی رغبت شغل اصل کے بجائے نفع اندوزی اور دولت جمع کرنے کی طرف بڑھا دیتا ہی، چوربازاری نفع بازی، بددیانتی کے قابل نفرت رجحانات اس قسم کے ٹیکسون سے بہت مناسبت رکھتے ہین اور ان کی پیدا کی ہوئی فضا مین آسانی نشو ونما حاصل کرتے ہین۔

بیشک شریعت اسلامیہ کا رجحان اس قسم کے محاصل کے خلاف ہے مگر بوقت ضرورت اس نے انہیں عائد کرنے کی گنجائش مشروط طور پر رکھی ہے۔

(تصح الكفالة بها) اى بالنائبة
سواء كانت بحق ككرى النهر
المشترك للعامة واجرة
الحارس للمحلة المسمى بديار
مصر الخفير وما وظف الامام
ليجهز به الجيوش وفداء
الاسارى بان احتاج الى ذلك
ولم يكن فى بيت المال شيئ
فوظف على الناس ذلك
والكفالة به جائزة
(رد المحتار، شامى كتاب الزكوة)

نائبہ (شرعی محاصل کے علاوہ جو محصول
حکومت اسلامی لگائے) کی کفالت جائز
ہے، اس محصول لگانے کا حکومت کو حق
ہے، جیسے عام فائدے کی نہر، محلہ کے چوکیدار
کی تنخواہ۔ جسے مصر میں خفیر کہتے ہیں اسی
طرح جو محصول خلیفہ فوجی ضروریات
یا جنگی قیدیوں کا فدیہ دینے کے لیے
لگائے، بشرطیکہ (ان محاصل کے لگانے
کی) احتیاج ہو اور بیت المال میں
کچھ باقی نہ رہے، اس لیے محصول پبلک
پر لگایا گیا ہو تو یہ محصول لگانا اور اس کی
کفالت کرنا دونوں باتیں جائز ہیں۔

گویا اگر شرعی ضرورت درپیش ہو اور بیت المال اس ضرورت کو پورا کرنے سے قاصر ہو تو علاوہ محاصل مذکورہ کے اصول و احکام شرعیہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے کوئی دوسرا محصول بھی عائد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن شرائط سے ظاہر ہے کہ یہ اقدام مجبوری ہی کے وقت کیا جا سکتا ہے۔

مملکت اسلامیہ کے نظام مالیات پر پھر ایک نظر ڈال جایئے۔ اس کا ایک خاصہ یہ بھی نظر آئیگا کہ یہ ایسی اسکیموں اور تجویزوں پر عمل کرنے کی شدید رغبت دلاتا ہے۔ جو مفید عام

پیداآور اور مملکت کو ترقی دینے والی ہوں بلکہ بعض اوقات اس کی ضرورتیں اسے اس پر مجبور کر دیتی ہیں۔ حکومت کی یہ رغبت فلاح و رفاہ عام کے لئے جس قدر مفید ہے وہ ظاہر ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ محاصل کے بل بوتے پر قائم رہنے والی حکومتوں میں یہ رغبت اتنی شدت سے نہیں پائی جا سکتی بلکہ اس کی احتیاج ہوتی ہے کہ اس کے لئے کوئی دوسری تحریک و ترغیب موجود ہو۔

ہمیں احساس ہے کہ ہم دستوریات کی سرحد کو پار کرکے معاشیات کے حدود میں پہونچ گئے لیکن توضیح کے لئے اتنی تفصیل اس موقع پر ناگزیر تھی۔ مزید تفصیل کا اصل مقام اسلامی معاشیات ہے، ارباب حکمت کے نزدیک محصول کے متعلق اسلامی ضابطہ کے اخلاقی و نفسی اثرات اس کے معاشی اثرات سے زیادہ قابل قدر ہیں۔ یہ نظام للّٰہیت، خلوص، ہمدردی، سخاوت، انسانیت، باہمی امداد و محبت کے اعلیٰ شریفانہ جذبات و اخلاق کا معاون و مربی اور ظلم، حق تلفی، بخل، بیجا نفع اندوزی، قارونیت، سرمایہ دارانہ ذہنیت، دولت پرستی کے ناپاک و ننگ انسانیت رجحانات کا دشمن ہے۔ تفصیل سمجھنے کے لئے معمولی توجہ درکار ہے۔

ـــــ

باب یازدہم

وزارت ونیابت

خلیفۃ المسلمین کی امداد واعانت کے لئے اسلامی حکومت میں وزراکا بھی تقرر کیا جاسکتا ہے حدیث ذیل اس عہدے کی جانب مشیر ہے۔

عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد اللہ تعالی با لامیر خیراً جعل لہ وزیر صدق ان نسی ذکرہ وان ذکر اعانہ واذا اراد اللہ بہ غیر ذالک جعل لہ وزیر سوء ان نسی لم یذکرہ وان ذکر لم یعنہ ۔ (ابوداؤد ونسائی)	ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی جب کسی امیر کی بھلائی چاہتے ہیں تو اس کو ایک سچا وزیر عطا فرمادیتے ہیں کہ وہ امیر کی بھول پر اس کو یاد دلاتا ہے اور اگر امیر کو بات یاد ہو تو اس کی امداد کرتا ہے، اور اگر اللہ تعالی کو کسی امیر کے متعلق اس کے علاوہ (خیر کے علاوہ) کچھ منظور ہوتا ہے تو اس کو برا وزیر عطا کرتے ہیں جو بھول کے وقت یاد نہیں دلاتا ہے اور یاد کے وقت مدد نہیں کرتا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خلیفہ کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے لئے وزیر کا تقرر کرے، حدیث مین اس کی کوئی تعیین نہین کی گئی ہے کہ ایک وزیر ہو سکتا ہے، یا زیادہ، ایک سے زیادہ وزرا کی گنجائش بھی نکلتی ہے۔ وزیر کے دو کام حدیث مین بیان کئے گئے ہین، پہلا کام خلیفہ اگر بھول جائے تو اسے یاد دلانا اور دوسرا کام فرائض خلافت مین اس کی اعانت وامداد کرنا، یاد دلانا اور اعانت کرنا ان دونون الفاظ کا مفہوم بہت وسیع ہے، پہلے لفظ کے ذیل مین اس کی ہر اس غلطی پر تنبیہ داخل ہے جو اس کے فرائض خلافت سے متعلق ہو، بلکہ وہ امور بھی اس کے ذیل مین آجاتے ہین جو اس کی ذات سے متعلق ہین، بشرطیکہ وہ دینی امور کے ذیل مین داخل ہون، البتہ دنیاوی ذاتی امور مین یاد دہانی وزرا کے فرائض مین داخل نہین ہے،

اعانت کا لفظ اس سے بھی زیادہ وسیع ہے جو امور خلافت اس کی سپردگی مین دئے جائین ان کی انجام دہی خلیفہ کے طرز عمل کی نگرانی اور اس کی غلطیون پر آگاہ کرنا یہ سب اعانت کے ذیل مین آجاتے ہین، مختلف محکمون کے لئے علٰحدہ علٰحدہ وزرا کا تقرر اور ان محکمون کو انکے سپرد کر دینا مثلاً وزیر مال، وزیر حرب، وزیر تعلیم وغیرہ مقرر کرنا جیسا کہ اس زمانہ مین مروج ہے وقت اور حالات کے تابع ہے، اس کے لئے کسی مخصوص شرعی حکم کا تلاش کرنا غیر ضروری ہے۔ بوقت ضرورت یہ تقسیم بلا تکلف جائز ہے۔

گذشتہ صفحات مین ہم نقل کر چکے ہین کہ فاروق اعظم رض نے بعض اوقات پبلک کے انتخاب سے عامل صوبہ کا تقرر فرمایا ہے۔ اس پر قیاس کر کے ہم کہہ سکتے ہین کہ وزرا کا تقرر بھی مجلس تشریعی کے انتخاب کے بعد امیر کی منظوری سے ہو سکتا ہے، گویا اس بارے مین وہی طرز اختیار کیا جا سکتا ہے۔ جو آجکل جمہوریتون مین مروج ہے۔

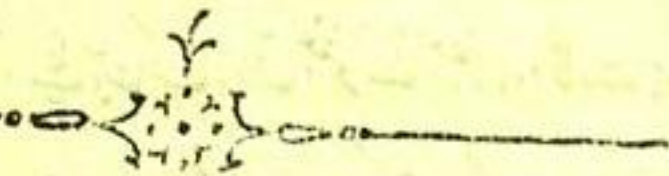
وزرا کی برطرفی نیز شدید ہنگامی حالات مین شرعی ضرورت اور مفاد اسلام ومسلمین کے

تحفظ کے لئے وزارتون کو توڑ کر اور مجلس کو برخاست کر کے کل اختیارات اپنے ہاتھ مین لینے کا حق بھی امیر کو حاصل ہے۔ اس کے لئے خود شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے قواعد وضوابط وضع کئے جا سکتے ہین۔

وزیر کو کسی محکمہ کا افیسر بنا دینے سے خلیفہ کی ذمہ داری نہین ساقط ہو جاتی ہے، ہر محکمہ کا افسر اعلی وہی ہے، اور اس کا ذمہ دار ہے کہ ہر محکمہ کی نگرانی کرتا رہے نیز وزرا کے افعال وحرکات کو بھی غور کے ساتھ دیکھتا رہے۔ تاکہ نظام مین کوئی خلل نہ واقع ہو، اور وزرا کسی غلطی یا بددیانتی کا ارتکاب نہ کر سکین،

نیابت امر | خلیفۃ المسلمین کے لئے جائز ہے کسی شخص کو اپنا نائب بنا دے خواہ مستقل طور پر یا وقتی طور پر یہ اجازت مندرجۂ ذیل حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔

عن انس رضی اللہ عنہ، قال استخلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن ام مکتوم علی المدینۃ مرتین،

حضرت انس رضؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن ام المکتوم کو مدینہ مین دو مرتبہ اپنا نائب بنایا۔

باب دوازدہم

عدلیہ

کوئی دستور حکومت نظام عدل و انصاف کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ شریعت اسلامیہ نے اسے سب سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ اور حکومت کے درجۂ اول کے فرائض میں اس کا شمار کیا ہے۔

عدلیہ کا مقصد یہ ہے کہ قانون اسلامی کی بنا پر حدود مملکت اسلامیہ میں رہنے والے اشخاص کو جو حقوق حاصل ہیں انکی حفاظت کی جائے اور انہیں ظلم و جور سے محفوظ رکھا جائے اسی سے ظاہر ہے نظامِ عدل کا تعلق انتظامی امور سے نہیں ہوتا بلکہ شخصی حقوق سے ہوتا ہے۔

فقہ و حدیث میں اس عہدیدار کو جو عدل و انصاف کا فریضہ انجام دے قاضی کا لقب دیا گیا ہے۔ اور اس کے فرائض کو قضاء کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

قاضی اپنے فرائض عدل و قضاء میں امیر کے اثر سے آزاد ہے۔ امیر یا اس کے کسی ماتحت حاکم کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ وہ اسے کسی خاص فیصلے پر مجبور کرے یہی نہیں بلکہ وہ اسے کسی مقدمہ کی دوبارہ سماعت پر بھی مجبور نہیں کر سکتا۔

القاضی اذا قضی فی حادثۃ	قاضی جب کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ
فی الحق ثم امر السلطان	کر چکے اس کے بعد سلطان اسے حکم دے
ان یسمع ھذہ الحادثۃ ثانیا	کہ وہ اس مقدمہ کی دوبارہ سماعت

یمشھد من العلماء لا یفترض علی القاضی ذلک (فتاوی عالمگیری باب خامس کتاب آداب القاضی)

علماء کے سامنے کرے تو اس حکم کا ماننا قاضی کے لئے ضروری نہین ہے۔

فرائض عدل وانصاف کی حد تک عدلیہ کے لئے بجز اسلامی قوانین کی پیروی کے اور کوئی پابندی نہین ہے، اس معاملہ مین وہ صرف کتاب وسنت کا تابع ہے اور کسی کا تابع نہین ہے۔

عدلیہ کو حکومت اور خود امیر کے متعلق مقدمات کی سماعت، انھین عدالت مین طلب کرنے اور ان کے خلاف فیصلے کرنیکا پورا پورا اختیار ہے۔ قاضی جائر اور ظالم ہے۔ جو عدالت مین امیر یا دوسرے حکام کے ساتھ امتیازی برتاؤ کرے۔ اس صورت مین فریقین کے ساتھ یکسان برتاؤ واجب و لازم ہے۔

عدلیہ کی یہ آزادی محض اس کے فرائض عدل وانصاف تک محدود ہے۔ ورنہ اس کا عزل ونصب نیز ضوابط عدالت مقرر کرنا امیر کے دائرۂ اختیارات مین داخل ہے۔ امیر ان اختیارات کو حدود شریعت کے اندر رہتے ہوئے حسب ضرورت وموقع استعمال کریگا۔

قضاۃ اور عملۂ عدالت کا عزل ونصب قاضی القضاۃ یا وزیر عدل کے اختیار مین بھی دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے جزئیات کا تعلق حالات وضروریات زمانہ سے ہے۔ ان کیلئے اسلامی دستور مین کوئی مقررہ اصول وقانون تلاش کرنا عبث ہے۔

قاضی کے لیئے مسلمان اہلسنت والجماعۃ اور متبحر عالم دین ہونا شرط اولین ہے، اہمیت مین اس کے مساوی یہ شرط بھی ہے کہ وہ عادل یعنی دیندار ومتقی ہو۔ اس کا عاقل، آزاد وبالغ ہونا بھی بہت ضروری ہے۔ فاسق کو قاضی بنانا امیر کے معاصی اور مظالم مین شمار کیا جائیگا۔ عہدۂ قضا کی صلاحیت اور اس کام سے فطری مناسبت لازم ہے۔

ایسے جسمانی نقائص کی بنا پر ہی میں مخل ہوں اس کے تقرر میں بھی مخل ہوتے ہیں ۔ دستور میں اس مسئلہ پر اتنی ہی گفتگو کافی ہے،

عدلیہ کے کل فیصلوں کو کتاب و سنت کی روشنی میں ان کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کے خلاف کرنا ظلم ہے،

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک	جو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام کے مطابق
ھم الظالمون ۔ (مائدہ)	فیصلہ نہ کرے ایسے ہی لوگ ظالم ہیں ۔

ایسا کرنا فسق بھی ہے ۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک	جو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام کے مطابق
ھم الفاسقون ۔ (مائدہ)	حکم نہ کرے، ایسے ہی لوگ فاسق ہیں ۔

اور یہ کافروں کا طریقہ ہے ۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک	جو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام کے مطابق
ھم الکافرون ۔ (مائدہ)	حکم نہ کرے، ایسے ہی لوگ کافر ہیں ۔

وہ حکومت ظالم اور جائر ہے جو عدل و انصاف کا معاوضہ (کورٹ فیس) وصول کرے، حکومت کا ایک عظیم الشان فریضہ ہونے کی وجہ سے عدل و انصاف مفت میسر ہونا چاہیئے

باب سیزدہم

افتاء

قوانین حکومت اسلامیہ کی تشریح و توضیح کون کریگا؟ اس مسئلے کی تشریح نقل و عقل کی روشنی میں آیندہ سطور میں ملاحظ ہو۔ لیکن ابتداً اتنا دبتادینا ضروری ہے کہ مفتی کی شخصیت اس معاملے میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔

کتاب سنت نے اس کے بارے میں ایک عام اصول یہ بیان فرمایا ہے کہ اہم مسائل میں ان "اولی الامر" کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ جو استنباط کر سکتے ہوں۔

ولو ردوہ الی الرسول والی	اگر وہ لوگ رسول کی طرف اور صاحب امر لوگوں
اولی الامر منھم لعلمہ الذین	کی طرف لوٹا دیں تو جو لوگ ان میں استنباط مسائل
یستنبطونہ منھم ۔ (نساء)	کر سکتے ہیں وہ اس مسئلہ کو جان لیں گے۔

تشریح قانون اور اس کا کسی جزئی مسئلہ پر منطبق ہونا یا نہ ہونا اپنی اہمیت میں کسی دوسرے مسئلہ سے کم نہیں ہے۔ اس حکم کے ذیل میں اسکا داخل ہونا محتاج دلیل نہیں۔

اولی الامر کے اس وسیع مفہوم میں اس مسئلے کی حد تک کون کون اشخاص داخل ہیں؟ سوچنے کی چیز یہ ہے۔ سنت اس کی تشریح کر دیتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ خود سلطان الانبیاءؐ دستوری وغیر دستوری ہر قسم کے قوانین کی حسب ضرورت تشریح و توضیح فرما رہے ہیں۔ ہم اس سے یہ نتیجہ

نکال سکتے تھے کہ خود امیر بھی شارح قانون ہو سکتا ہے۔ لیکن نبوت و رسالت کی امتیازی حیثیت اس استدلال و استنباط کو کمزور کر دیتی ہے۔ خاتم النبیینؐ کی موجودگی میں کسی دوسرے کو اس کا حق ہی کیا تھا؟ مگر یہ واقعہ بلا شبہ ایک سند اور دلیل ہے کہ خود امام العالمینؐ نے عمال و قضاۃ کو اجتہاداً یا بالفاظ دیگر تشریح قوانین کی اجازت ہی نہیں بلکہ ترغیب بھی دی ہے۔ حضرت معاذ ابن جبل والی یمن کا مشہور واقعہ نمونہ کے لئے کافی ہے۔ اب خلفاء راشدین کے عہد سعادت کی طرف نظر کیجئے۔ عہد صدیقیؓ سے لیکر عہد مرتضوی تک ہمیں یہی دکھائی دیتا ہے کہ کبھی اس اہم خدمت کو خلیفۃ المسلمین خود یا مشورۂ مجلس تشریعی انجام دیتے ہیں اور کبھی کسی متبحر عالم دین سے مدلل فتوی طلب کیا جاتا ہے۔ اس استفتاء میں قاضی یا غیر قاضی وغیرہ کے درمیان کسی امتیاز کا پتہ نہیں چلتا۔ مختلف مقامات پر قضاۃ خود اس کام کو انجام دیتے ہیں اور حکومت اس پر معترض نہیں ہوتی۔ ضمناً یہ بھی سن لیجئے کہ عہد عباسی میں قانون محاصل کی تشریح قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے کی تھی جو کتاب الخراج کے نام سے آج بھی مشہور ہے۔ خلافت عباسیہ کا طریقہ تو سند نہیں لیکن خود امام ابو یوسف کے ایسے امام الفقہاء کا اقدام ضرور سند و دلیل بن سکتا ہے۔

سرچشموں تک ہمیں آپ کو پہونچا دیا۔ یہ آپ کا کام ہے کہ آئندہ بحث کے متعلق فیصلہ فرمائیں کہ اس کا نشو و نما ان ہی کی آبیاری کا مرہون احسان ہے یا نہیں؟

تشریح قانون کا مفہوم آپ کیا سمجھتے ہیں؟ غالباً آپ یہی سمجھتے ہوں گے کہ کسی خاص قانون کا کسی خاص حادثہ سے تعلق ظاہر کرنا اس کی تشریح کے مرادف ہے اس صحیح مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت اسلامیہ کے قوانین پر ایک اجمالی نظر ڈالیے تو وہ دو اعتبارات سے محتاج تشریح نظر آئیں گے یعنی شرعی اعتبار سے اور عقلی اعتبار سے۔

حکومت اسلامیہ جن قوانین کا نفاذ کرتی ہے۔ ان مین سے بعض وہ ہوتے ہین جو قرآن مجید، سنت نبوی یا مسلم ائمۂ فقہ کی تصریحات مین مذکور ہین۔ انکی تشریح و توضیح کا حق بجز علماء دین و ماہران علوم شرعیہ کے اور کسے پہونچتا ہے؟ حقیقت پوچھئے تو ان کی وضع ان کی تشریح کے مرادف ہے۔ مجلس تشریعی یا خود امیر ان کی تجدید، تنفیذ اور نئے حوادث پر ان کی تطبیق کا کام انجام دیتے ہین، اس کے بعد بھی اگر کسی تشریح کی ضرورت پیش آئے تو اپنے حدود اختیارات کے اندر ہر عدالت اس کی مجاز ہے۔ اس کے ناخن فکر عقدہ کشائی سے عاجز ہون یا حکومت کو کسی عام تشریح کی ضرورت ہو تو مفتی اس کام کو انجام دیگا۔ عدلیہ کی آزادی اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے دارالافتاء کی حیثیت اس بارے مین اس سے فائق ہے۔ اس قسم کے قوانین کے علاوہ اسلامی حکومت مین وہ قوانین بھی ہون گے جو مصالح عامہ اور عقلی اسباب پر مبنی ہوتے ہین اور شریعت مطہرہ انکے جواز کا فتویٰ دیتی ہے۔ ان کے الفاظ امیر یا ارکان مجلس تشریعی کے وضع کردہ ہوتے ہین، ان کی تشریح و توضیح کا حق صرف علماء دین کے ساتھ مخصوص کر دینا صریح غلطی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی تشریح کا حق تو ان ہی لوگون کو حاصل ہونا چاہئے جو اس کے ماہر ہین اور اس سے کام لیتے رہتے ہین۔ خواہ وہ عالم دین ہون یا نہ ہون۔ قضاۃ و حکام کا نام اس سلسلہ مین سرفہرست آتا ہے۔ کتاب و سنت، نیز تعامل خلفاء راشدین پر نظر کرنے سے اس مسئلہ مین جو وسعت نظر آتی ہے۔ وہ اس کی علامت ہے کہ اگر کوئی اسلامی حکومت ہر دو قسم کے قوانین کی تشریح کا حق مخصوص اشخاص کے ساتھ مخصوص کر دے تو اس مین کوئی مضائقہ نہین ہے اور شرع شریف کو اس پر کوئی اعتراض نہین ہے۔ منصب افتاء کے لئے کسی خاص معیار قابلیت کی شرط لگانا بھی حکومت کے دائرۂ اختیار مین داخل ہے۔ سنت فاروقی ہے کہ اس منصب جلیل پر ہر شخص کو بطور خود فائز ہونے کی اجازت نہ دیجائے۔ بلکہ

علم و دیانت، تقوی اور تفقہ کے اعتبار سے فوقیت رکھنے والون کے ساتھ اسے مخصوص کر دیا جائے۔ لیکن ہر حالت مین یہ اصول پیش نظر رکھنا واجب ہو کہ اول الذکر قسم کے قوانین کی تشریح و توضیح علمائے دین ہی کا حق ہے۔

مرکب قوانین کا حکم اس کے عناصر کے احکام سے سمجھ مین آجاتا ہے۔ تجزیہ کے بعد اس کی ہر حیثیت کی تشریح اس کے حقدار کے سپرد ہوگی، شرعی حصہ کی وضاحت علمائے اہلسنت کرین گے اور عقلی کی وضاحت وہ لوگ کرین گے جو اس کے ماہر اور اس کام کے لئے مقرر ہون گے خواہ وہ زمرۂ علمائے دین داخل ہون یا نہ ہون۔ مفتی کے لئے بھی تقریباً وہی شرائط ہین جو قاضی کے لئے ہین۔

باب چہاردہم

احتساب

حکومت اسلامیہ کا اہم ترین مقصد امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے۔ اس کے وجود کا حقیقی مقصد یہی ہے۔ کہ بندون کا تعلق اللہ تعالیٰ سے درست کرے اور ان کے آپس کے تعلقات منشاے الٰہی کے مطابق رکھنے کی امکانی کوشش کرے۔ اگر وہ ایسا نہین کرتی تو اس کے وجود کیلئے وجہ جواز مشکل ہی سے مل سکے گی۔

اسی لئے حکومت اسلامی مین محکمۂ احتساب کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہ حکومت کا بہت ضروری شعبہ ہے۔ اور اسکا فرض ہے کہ ریاست کے باشندون کے اخلاق وعادات کی نگرانی کرتا رہے تاکہ صالح معاشرہ غیر صالح معاشرے مین تبدیل نہ ہو جائے۔

محتسب کو عالم دین ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کا متقی، دیندار، جری اور فہیم ہونا چاہیے، تاکہ اختیارات احتساب کو صحیح مواقع پر استعمال کرے۔ محکمۂ احتساب کی بنیاد اسلام ہی کے مقدس ہاتھون سے پڑی ہے۔ غیر اسلامی نظامون مین اس کا نشان بھی نہین ملتا۔ سوسائیٹی کی اخلاقی حالت کا جو اثر ریاست پر پڑتا ہے اس پر نظر کیجیے تو سیاسی اعتبار سے بھی اس محکمہ کی اہمیت بہت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ لیکن غیر اسلامی سیاسیات مین حسن اخلاق کی کوئی قدر وقیمت نہین ہے۔ نہ انسانی کردار کی بلندی وپستی، پاکیزگی

وگندگی سے اسے کوئی سروکار ہوتا ہے۔ ایسی صورت مین اگر غیر اسلامی ریاستوں مین محکمۂ احتساب کو نظر انداز کیا جائے اور اس کی ضرورت نہ محسوس کیجائے تو کیا تعجب ہو۔

اصولی طور پر محتسب کا فرض نگرانی اور تنبیہ تک محدود ہے۔ فیصلہ یا سزا اس کے حدودِ اختیارات سے خارج ہے۔ اس فریضہ کی ادائگی مین وہ رعایا اور حکام کے درمیان امتیاز نہین برتے گا یہانتک کہ خود امیر کے خلافِ شریعت افعال پر بھی اعتراض و تنبیہ کا حق اسے حاصل ہے[1] حالانکہ ہر ملازم حکومت کی طرح وہ بھی امیر کا ماتحت ہے اور اس کا نصب وعزل بھی امیر کے اختیار مین ہے۔ ان فرائض و اختیارات کی جزئی تفصیلات اور ان کے حدود کا تعین حالات پر موقوف اور خود مملکت کے اختیار مین ہے۔ یہان ان کا تذکرہ بے محل اور فضول ہو۔

---

[1] اس حق کا ثبوت ذرا سا تامل کرنے سے ملجاتا ہے۔ حق امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہر مسلمان کو حاصل ہے۔ محتسب کو اس حق سے کیون محروم سمجھا جائے۔ سلف کے واقعات اس کی مزید تائید کرتے ہین ۱۲

باب پانزدہم

حرب ودفاع

دنیا کی کوئی حکومت محکمۂ حرب ودفاع کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اسلامی حکومت بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ پوری تفصیلات تو بے محل ہیں لیکن اس شعبہ کے متعلق چند اصولی باتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔

اس محکمے کے دو مقصد ہیں، جہاد و قتال اور رباط یعنی اسلامی حکومت کی حفاظت۔ اسلامی فوج کے کندھوں پر ان دونوں فرائض کا بار صرف اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ڈالا جاتا ہے وہ فوج ہرگز اسلامی فوج نہیں ہے۔ جو اس عظیم الشان مقصد کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے جنگ کرے۔

اس پاکیزہ اور بلند مقصد کو حاصل کرنے کے لئے پاکیزہ سیرت اور بلند کردار اشخاص ہی کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید، سیرت نبی کریمؐ اور حالات صحابۂ کرام کو دیکھو تو معلوم ہوگا کہ اسلام نے فوج کی جنگی تربیت پر جس قدر زور دیا ہے اس سے کہیں زائد ان کی دینی، روحانی اور اخلاقی تربیت پر زور دیا ہے۔ اس فوج کو طاقت کا اصل سرچشمہ صلاح وتقویٰ اور تعلق مع اللہ ہوتا ہے نہ کہ صرف سلاح۔

اسلامی حکومت پر شرعاً فرض ہے کہ وہ دفاع کے انتظامات حتی الامکان مکمل رکھے

قرآن مجید کا ارشاد ہے ۔

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ۔

(کفار کے مقابلے کے لئے) اپنی استطاعت کے بقدر، قوت، گھوڑے (وغیرہ سامانِ جنگ) مہیا کرو جس سے تم اللہ تعالیٰ کے اور اپنے دشمن کو ڈراؤ۔

قوت وطاقت کی تفسیر حالات وادوار کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ کتنی مضحکہ خیز غلطی ہوگی اگر ایٹم کے دور مین کوئی تیر وکمان مہیا کرکے یہ سمجھ بیٹھے کہ آیت پر عمل ہوگیا۔

شریعت اسلامیہ اسلامی حکومت کے ہر مسلم شہری کے لئے فوجی وحربی خدمت لازم قرار دیتی ہے۔ حکومت جس وقت چاہے اسے اس کام کے لئے طلب کرسکتی ہے۔ اس قانون سے صرف وہ لوگ مستثنیٰ ہونگے جنھین خود شریعت نے کسی عذر کی بنا پر مستثنیٰ کیا ہے مسئلہ مسلمہ اور مشہور ہے۔ دلائل کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ اہل ذمہ اور معاہد رعایا سے جبراً فوجی خدمت نہین لیجا سکتی لیکن اگر وہ خوشی سے اس کے لئے تیار ہون اور احتیاج داعی ہو تو اکثر ائمہ مجتہدین کے نزدیک انسے یہ خدمت لیجا سکتی ہے۔ اس صورت مین انسے جزیہ نہین لیا جائیگا۔ کیونکہ جزیہ فوجی خدمت ہی کا معاوضہ ہے۔ مندرجۂ بالا مسائل کی مزید تفصیل کتب فقہ مین ملاحظہ فرمائی جائے۔ دستور مین اس سے زائد کی گنجایش نہین ہے۔

سامان حرب وضرب اور فنی تربیت کے اعتبار سے اسلامی فوج کو حتی الامکان بلند سے بلند معیار پر پورا اترنا چاہئے۔ لیکن جو بلند مقصد یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اس کے پیش نظر ہوتا ہے وہ صرف مسلح ہونے سے کیسے حاصل ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے تو سلاح سے زائد صلاح کی ضرورت ہے اور صلاح کے لئے دینی تعلیم وتربیت لازم ولابدی۔ نتیجہ صریح محتاجِ تصریح نہین

کہ فوج کی اسلامی تعلیم و تربیت اسی طرح حکومت کا فریضہ ہے۔ جیسے عسکری تربیت ان احکام کی تعلیم جن سے ہر مسلمان کو واسطہ پڑنا لازم ہے۔ مثلاً ضروری عقائد نماز وغیرہ تو اولین تھے ہی، لیکن شعبۂ حیات کی خصوصیت کو نظر انداز کرنا بھی معصیت و غفلت ہے۔ ایک فوجی کو فوجی ہونے کی حیثیت سے جن مسائل سے سابقہ پڑتا ہے ان کی تعلیم و تربیت بھی واجب ہے، مثلاً مفتوحون کے ساتھ برتاؤ۔ اطاعت کے اسلامی حدود، غنائم کے احکام صلوٰۃ الخوف وغیرہ

وقت کے ایک اہم اور پیچیدہ مسئلہ پر چند سطرین ملاحظہ ہوں۔

کسی شہر پر کفار کا حملہ ہو اور مرد مدافعت کے لیے ناکافی ہوں، یا خود عورتوں پر حملہ ہو جائے تو شمشیر بکف ہو کر مقابلہ کرنا مستورات پر بھی شرعاً واجب ہے۔ اس سے پہلو تہی سخت معصیت اور جرم عظیم ہے۔ مسئلہ مشہور اور عام طور پر کتب فقہ مین مذکور ہے۔ یہ مسئلہ بھی شہرت مین اس سے کم نہین ہے کہ جس کام پر کسی واجب کی ادائیگی موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے یہاں یہ مسئلہ سامنے آجاتا ہے کہ عورتوں کو فوجی تربیت دینا واجب ہے۔ یا نہین؟ ہاں کہدینے مین کوئی بات نہ تھی لیکن "حجاب" بیچ مین حائل ہو جاتا ہے۔ تفصیل تو بے محل ہوگی، اجمالاً اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ یہ کوئی عقدۂ لاینحل نہین ہے۔ تاریخ "مسلمین" کی شجاعت و بسالت کے ساتھ ساتھ "مسلمات" کی جانبازی اور جرأت کے ہزاروں لافانی کارنامون کی بھی گواہ ہے۔ یہ مسلم خواتین کوئی اپ ٹو ڈیٹ قسم کی بے حیا و بے حجاب ننگ اسلام و مسلمین عورتین نہ تھین بلکہ عفت مآب پردہ نشین، حیادار مستورات تھین، اگر صدیون تک حجاب و حیا کے ساتھ ساتھ فوجی تربیت کا انتظام ممکن رہا تو آج ان رعایتون کے ساتھ حدود شریعت مین رہتے ہوئے اس کا انتظام کیون ناممکن ہے؟ حالانکہ آج کی مسلمان حکومتون کے ذرائع اور وسائل اس دور کی حکومتون کے وسائل سے

وسیع تر ہیں۔

فاطر السموات والارض۔ کا بھیجا ہوا دین فطرت ہے۔ اس میں ہماری مشکلوں کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے بیشک حجاب کا حکم ضروری اور واجب التعمیل اور بے حجابی سخت معصیت اور بے حیائی لیکن حجاب کے مختلف درجے ہیں جو مختلف حالات سے تعلق رکھتے ہیں عسکری تربیت میں جس درجہ کا حجاب ضروری ہے، وہ ہرگز ایسی تربیت میں حاجب نہیں ہو سکتا جو شرعاً واجب ہو۔ اس درجہ کا تعین ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے۔ صحیح طرز عمل صرف یہ ہے کہ حالات کا اظہار کر کے وقت کے متبحر متقی اور زمانہ شناس علمائے دین سے حکم شرعی معلوم کیا جائے اور اس کے مطابق عمل کیا جائے۔ علمائے دین کے علاوہ کسی کو اس مسئلہ پر رائے زنی کا کوئی حق نہیں ہے۔

حکومت کے دوسرے محکمے | یہ کیسے ممکن ہے کہ اسلامی سلطنت کے کل شعبوں اور محکموں کا استقراء کامل کر لیا جائے۔ اس کی کوئی احتیاج بھی محسوس نہیں ہوتی۔ ضرورتیں ان سب شعبوں کو وجود میں لاتی ہیں اور ان میں تغیرات، کمی بیشی کی صورت میں ہوتے رہتے ہیں۔ اسلام اس بارے میں حکومت کو حدود شرعیہ کے اندر پوری آزادی دیتا ہے کہ وہ حسب حاجت محکمے قائم کرے یا توڑے۔ چند محکموں کا تذکرہ اُن کی اہمیت نیز اس خصوصیت کی بنا پر کیا گیا ہے کہ انکا وجود ہر حالت اور ہر زمانہ میں ضروری ہے، ملازمتوں اور عہدوں کے متعلق ایک اسلامی اصول کا تذکرہ لازم ہے۔ قرآن مجید اس دستوری دفعہ کو اس طرح بیان فرماتا ہے۔

ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلہا واذا حکمتم	بیشک اللہ تعالیٰ تمھیں اس بات کا حکم فرماتے ہیں کہ تم حقوق ان کے حقداروں

بین الناس ان تحکموا بالعدل — کو دیا کرو۔ اور جب فیصلہ کرو تو انصاف

(نساء) — کے ساتھ کرو۔

اس حکومت کے ظالم اور خائن ہونے مین شبہہ نہین ہے۔ جو ملازمتون کے بارے مین صلاحیت کار کے بجائے اپنے تعلقات اور رشتون کو وجہ ترجیح قرار دے۔

باب شانزدہم

صوبائی حکومتیں

کسی وسیع سلطنت میں کامل مرکزیت ہزاروں مشکلات کا سبب ہونے کی وجہ سے
علاً نا ممکن ہے۔ انتظام میں خوش اسلوبی کا مقصد صوبائی حکومتوں کو خلعت وجود عطا کرتا ہو
ان حکومتوں کے حدود اختیار کا مسئلہ حالات پر موقوف ہو۔ دین میں اس معاملہ کو عقل
انسانی کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ مصلحت وقت کے تقاضوں کے مطابق ان حدود کا تعین حکومت
اسلامیہ کے اختیار میں ہے۔

صوبائی حکومتوں کے اختیارات کا سرچشمہ امیر کی ذات ہے' ان کا عزل و نصب
ان کے دائرۂ اختیار میں کمی بیشی اور حدود حکومت کا تعین اسی کے اختیار میں ہے۔ اس اختیار
استعمال وہ ان شرعی اصول و قوانین کی پابندی کے ساتھ کریگا جن کا تذکرہ اس کتاب میں
ہو چکا ہے' یا آیندہ ہو اور اسے سلب کرنیکا حق از روے شریعت کسی کو حاصل نہیں ہو۔
لیکن اگر خود امیر کی رضامندی سے دستور حکومت کی کوئی دفعہ ان کے استعمال میں تعویق
یا التوا ضروری قرار دیتی ہو تو اس کے جواز کے خلاف کوئی شرعی دلیل میں نہیں ملتی۔

لیکن وہ دستور ہرگز مکمل اسلامی دستور نہیں کہا جاسکتا جو امیر کے ہاتھ سے صوبوں کی
عنان حکومت کلیۃً اور دائمی طور پر چھین لے اور حکومت کی قباے وحدت و مرکزیت کو

پارہ پارہ کر کے رکھ دے۔ حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا نمونہ ہمارا رہنما ہے۔ جنھوں نے جنگ کو صوبہ شام کی خودمختاری پر ترجیح دی،

صوبائی حکومتوں کی مجلس تشریعی علیحدہ ہو سکتی ہے وزراء وغیرہ بھی مقرر ہو سکتے ہیں، حضرت فاروق اعظم اور حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہما کا اسوۂ حسنہ تو یہاں تک گنجایش پیدا کر دیتا ہے کہ والیان صوبہ (گورنر) کا تقرر بھی خود صوبہ کے اہل الرائے کی رائے سے ہو، نامزدگی یہ لوگ کریں گے اور منظوری یا نامنظوری کا حق امیر المومنین کے ساتھ مخصوص ہے۔ گورنر کی نامزدگی کون کرے صوبائی مجلس تشریعی یا دوسرے لوگ اس کا فیصلہ وقت اور حالات کے ہاتھ میں ہے۔ شرع شریف اس معاملہ میں عقل سلیم کو اپنا قائم مقام بنا دیتی ہے۔ اسی طرح مرکز و صوبہ کے درمیان محکموں اور آمدنیوں کی تقسیم وغیرہ کے مسائل میں اسلام راہ عمل منتخب کرنے کی آزادی دیتا ہے۔ البتہ محصول زکوٰۃ مقامی طور پر صرف کرنا چاہیے۔ بلا ضرورت شرعی اس کا دوسری جگہ منتقل کرنا مکروہ ہے، لیکن بوقت ضرورت جائز ہے[1]،

صوبائی حکومتوں کی تعمیر و تدبیر کے سلسلہ میں وہی اصول و قوانین ملحوظ رکھے جائینگے جن کا تذکرہ مرکزی حکومت کے سلسلہ میں ہو چکا ہے یا آیندہ ہوگا۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صوبائی حکومتوں کی بے راہ روی یعنی جادۂ شریعت سے انحراف یا رعایا پر ظلم و ستم کی صورت میں مرکز کی مداخلت اس کا فرض ہے اور ان اسباب کی روک تھام کرنا اس کی اہم ذمہ داری ہے۔

اسلامی حکومتوں کا وفاق | گذشتہ سطریں پڑھنے کے بعد آپ اس نتیجہ پر پہونچ گئے ہوں گے کہ اسلامی دستور کا رجحان اگرچہ وحدانی (unitary) ہونے کی جانب ہے لیکن وفاقی بھی ہو سکتا ہے اور اسلامی سلطنت مکمل داخلی آزادی رکھنے والے صوبوں کی بھی مرکب ہو سکتی ہے بشرطیکہ امیر کا حق مداخلت بالکل محفوظ رہے۔

بنوعباس کے آخری دور میں خلافت اسلامیہ کا نقشہ کچھ ایسا ہی ہو گیا تھا۔

---

[1] مبسوط سرخسی کتاب الزکوٰۃ ج ۳،

باب ہفتدہم

خارجی معاملات

اسلامی ریاست کے خارجی معاملات (Foreign affairs) کی طرف توجہ ہونے کا موقع آگیا ہے۔ ان معاملات کے متعلق بھی اسلام نے ایک بالکل نیا اور بے نظیر طرز عمل اختیار کیا ہے۔ دنیا میں آج تک یہ ہوتا رہا ہے۔ اور آج بھی ہو رہا ہے کہ دو حکومتوں کے تعلقات مندرجہ ذیل بنیادوں میں سے کسی ایک بنیاد یا سب بنیادوں پر قائم ہوتے ہیں۔ جماعتی، معاشی، وطنی، طبقاتی، نسلی، ان کے علاوہ اور کوئی اساس ابتک دنیا نے نہیں دریافت کی ہے جس پر دو حکومتوں میں دوستی و دشمنی کی عمارت تعمیر کیجا سکے، جو بنیادیں اس کے علاوہ نظر آتی ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی صورت سے انہی میں سے کسی نہ کسی کے ذیل میں داخل ہو جاتی ہیں، یہ بنیادیں کمزور بھی ہیں اور موجب فساد بھی، یہ سب طبعی احتیاج پر قائم ہیں، جس میں اعتدال قائم رکھنا اسوقت تک ناممکن ہے جب تک اسے عقل خالص اور فطرت انسانی سے مناسبت رکھنے والے اصول کا پابند نہ بنایا جائے، ان طبعی امور کو اساس قرار دینے کے بعد ان اصول کی پابندی اجتماع نقیضین کے مرادف ہے۔ اور ان میں اعتدال کا قیام بھی محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشاہدہ و تاریخ شاہد ہیں کہ جب دو ریاستیں ان رشتوں میں سے کسی میں منسلک کی گئیں تو یہی رشتہ ترقی کرکے ان دونوں میں جنگ و جدل کا سبب بن گیا۔

اصول کے ذریعہ سے اس امر واقعی کی تفصیل ہم بخوف طوالت نظرانداز کرتے ہیں، مختصر یہ کہ یہ بنیادیں ہرگز اس لائق نہیں ہیں کہ ان پر دو ریاستوں میں تو کیا دو شخصوں میں بھی دوستی یا دشمنی کا تعلق قائم کیا جائے۔ اگر ایسا کیا گیا تو اس کا نتیجہ ظلم و فساد کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، ان اصول سے جو عصبیت جاہلیہ فریقین میں پیدا ہوتی ہے وہ ان میں اخلاقی حس کو مفقود کر دیتی ہے اور عدل و انصاف کی قدر و قیمت ان کی نظر میں باقی نہیں رکھتی، چنانچہ اس کا مشاہدہ مشرق کو خاص طور پر ہوتا رہتا ہے'

اسلام نے ان سب غلط کمزور اور موجب فساد بنیادوں کو مٹا کر دوستی و دشمنی کی اساس ان عقلی و انسانی اصول کو قرار دیا ہے جو کبھی متغیر نہیں ہو سکتے اور جو طبعی عوامل کو اعتدال میں رکھکر فتنہ و فساد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیتے ہیں ان اصول کی بناء پر جنگ اس صلح سے لاکھ درجہ بہتر ہوتی ہے جو غیر اسلامی اصول پر کیجاتی ہے۔ ایسی جنگ کا خاتمہ غیر اسلامی جنگ کیطرح مصائب پریشانیوں تنزل ظلم و جبر پر نہیں ہوتا، بلکہ راحت و اطمینان، عدل و انصاف، فلاح و ارتقاء پر ہوتا ہے، دوستی و دشمنی کے یہ زرین اصول ذیل کی آیت کریمہ میں بیان کر دیے گئے ہیں

وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان	خیر اور تقوی کی بنیاد پر ایک دوسرے کی امداد کرو، اور گناہ و سرکشی کی بنیاد پر ایک دوسرے کی امداد نہ کرو،

بر و تقوی کیا چیز ہے۔ اس کے متعلق ارشاد ہے۔

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن باللہ والیوم الآخر	یہ بر نہیں ہے کہ تم اپنے چہرے مشرق یا مغرب کی جانب پھیر لو بلکہ (حقیقی) بر یہ ہے کہ (انسان) اللہ، یوم القیامت

والملئكة والكتاب والنبين واتى المال	فرشتوں، کتب سماوی اور انبیا پر ایمان
على حبه ذوى القربى واليتمى	لائے اور اللہ کی محبت کی بنا پر قرابت
والمسكين وابن السبيل والسائلين	داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں،
وفى الرقاب واقام الصلوة	سائلوں، غلاموں پر اپنا مال خرچ کرے،
واتى الزكوة والموفون بعهدهم	نماز قائم کرے، زکوٰۃ دے، اور (یہ اُن لوگوں
اذا عاهدوا والصابرين فى البأساء	کا حصہ ہے جو) عہد کر لیتے ہیں تو اس کو
والضراء وحين البأس اولئك	وفا کرتے ہیں، مصیبت و نقصان پر اور
الذين صدقوا واولئك	وقت مصیبت کے صبر کرتے ہیں، ایسے
هم المتقون،	ہی لوگ سچے ہیں اور یہی لوگ متقی ہیں۔

ایک اسلامی ریاست دوسری اسلامی ریاست سے انہی اصول پر تعلق قائم کرے گی، یعنی وہ اس سے "تعاون" و امداد کا تعلق رکھیگی، بشرطیکہ وہ "بر" و تقوی کے مقاصد کی جانب جارہی ہو، اس تعاون کا اثر یہ ہوگا کہ انسانی ارتقا اور انسانیت کا عروج جو اسلامی ریاستوں کے قیام کا مقصد حقیقی ہے، زیادہ سے زیادہ حاصل ہو سکے گا، اس تعاون پر رنگ، نسل، قوم و وطن وغیرہ کے طبعی امتیازات ہرگز کوئی اثر نہ ڈال سکیں گے، مقصد کی وحدت، پروگرام کی وحدت اور ریاست کے پاک اعلی، عقلی و فطری اساسی اصول کی وحدت در حقیقت دونوں ریاستوں کے درمیان سے دوئی کا پردہ اٹھا دیتی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی جسم کے مختلف اعضا مختلف مقامات پر ہیں، جن کی وضع ضرور مختلف ہے مگر مادہ بھی سب کا ایک ہے اور روح بھی ایک، رومی و افغانی، ہندوستانی و ایرانی، فرانسیسی و برطانوی کے فرق و امتیازات سطحی اور بناوٹی ہیں ان سے حقیقتیں نہیں بدل سکتیں، ان کی بنیاد پر اختلاف

وانشقاق انتہائی نادانی وحماقت ہی۔ قرآن مجید کہتا ہے۔

انما المؤمنون اخوۃ — بیشک سب مومن آپس میں ایک دوسرے کے بھائی ہیں،

اس تعاون کے لئے کسی معاہدہ کی شرط نہیں ہے۔ یہ معاہدہ تو اسی دن ہو جاتا ہے۔ جس روز انسان لا الہ الا اللہ پر ایمان لاتا ہے۔ اور اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ اس کو کوئی اختلاف نہیں توڑ سکتا، اخوت وتعاون کا یہ تعلق تو خود حق تعالیٰ کا قائم کیا ہوا ہے۔ اسے انسانی ہاتھ کیسے توڑ سکتے ہیں؟ یہ قلب کی گہرائیوں تک پہونچ جاتا ہے۔ اس کا نکلنا ناممکن ہے۔

واذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداءً فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخواناً (آل عمران) — اللہ کی نعمت یاد کرو کہ تم آپس میں دشمن تھے تو اللہ تعالیٰ نے تمھارے دلوں میں (آپس میں) الفت پیدا کر دی، اب تم اللہ کی نعمت کی وجہ سے ایک دوسرے کے بھائی ہو گئے،

اسلامی حکومت کی پوری کوشش یہی ہوتی ہے کہ دوسری اسلامی ریاست سے وہ متصادم نہ ہو،

ربنا لا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا — اے پروردگار ہمارے دلوں میں مومنین کی جانب سے کینہ وبغض نہ رکھیئے،

معاشی معاملات عموماً حکومتوں میں جنگ واختلاف کا سبب بنتے ہیں، لیکن اسلامی ریاستوں میں اس پر اختلاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ان کی پالیسی ایثار ہوتی ہے۔

ویؤثرون علی انفسھم ولو — وہ دوسرے مسلمانوں کو اپنے اوپر ترجیح

ولو کان بھم خصاصۃ۔ دیتے ہین اگرچہ وہ خود ضرورتمند کیون نہ ہون

لیکن اگر کوئی اسلامی ریاست "بر" و "تقوی" کے راستہ سے ہٹتی ہے تو اس سے تعاون بھی ترک کر دیا جائے گا، اور صرف ان امور مین اس سے تعاون کیا جائیگا جو بر و تقوی کے حدود مین داخل ہین، "اثم و عدوان" مین تعاون ہرگز جائز نہ ہوگا۔

اگر دو اسلامی ریاستون مین جدال و قتال کی نوبت پہونچے تو تیسری ریاست کا کیا فرض ہے؟

فان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما فان بغت احداھما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی یفئ الی امر اللہ

(حجرات)

اگر مسلمانون کے دو گروہ، ایک دوسرے سے جنگ کرنے لگین تو ان کے درمیان صلح کرا دو پس اگر ان مین سے ایک دوسرے پر (حدود شرعیہ سے) تجاوز کر جائے تو اس حد سے گزرنے والے سے جنگ کرو یہان تک کہ وہ اللہ تعالی کے حکم کی طرف لوٹے۔

ایک اہم چیز قابل ذکر ہے۔ اسلام درحقیقت عالمگیر ریاست کی جانب داعی ہے اور وحدت کلمہ کے توسط سے کل عالم انسانی کو ایک مرکز پر جمع کر کے ایک ہی رشتہ اخوت مین منسلک کرنا چاہتا ہے لیکن ضرورت کے وقت ایک سے زاید اسلامی حکومتون کے قیام کو بھی جائز تسلیم کرتا ہے چنانچہ دور صحابہ مین اس کی نظیر ملتی ہے، لیکن ان سب کا اسلامی ریاست کہلانا اسیوقت ممکن ہے جب کہ یہ محض اسلامی بنیادون پر قائم ہون، رنگ، نسل، قومیت، وطنیت، طبقاتیت وغیرہ کی مہمل، لغو، اور بناوٹی بنیادون پر کسی ریاست کے قیام کو وہ ہرگز جائز نہین رکھتا،

غیر مسلم ریاستون سے تعلقات | گذشتہ سطور مین حکومتون کے باہمی تعلقات کے جو اصول

بیان کئے گئے ہیں وہ صرف اسلامی حکومتوں پر صادق آتے ہیں بر و تقویٰ (جیسا کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے) اسلام ہی کے ساتھ مخصوص ہے، بلکہ بر و تقویٰ ہی عین اسلام ہے، کسی انسان کے غیر مسلم ہونیکے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ "بر و تقویٰ" کے اوصاف سے عاری ہے، یہی حال غیر اسلامی حکومتوں کا ہے۔ اس لئے گذشتہ اصول سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلم حکومتوں سے اسلامی حکومت "تعاون" کا تعلق نہ رکھیگی نہ رکھ سکتی ہے۔ پھر اس تعلق کی کیا نوعیت ہوگی اور کن اصول کے ماتحت یہ قائم کئے جائیں گے؟ اس کے متعلق پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام ایک عملی دین ہے اور اسلامی حکومت اسی دین اور زندگی کے اسی پروگرام و نظام کو رائج کرتی ہے۔ اور اس کی مزید تبلیغ و ترویج کے لیے کوشاں ہوتی ہے۔ یہی اس کا حقیقی مقصد ہوتا ہے، دنیا میں ہر دعوت کی مخالفت دو صورتوں سے کیجاتی ہے، پہلا ذریعہ یہ ہے کہ اس کے خلاف تبلیغ و پروپیگنڈا کیا جائے اور کوشش کیجائے کہ افہام و تفہیم اور دلائل اور براہین کے ذریعہ سے لوگوں کو اس سے برگشتہ کر دیا جائے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس دعوت کے مبلغین اور حاملین کی زبان طاقت و قوت کے ذریعہ سے بند کر دیجائے تاکہ یہ دوسروں تک پہونچ ہی نہ سکے، مثلاً ان کو قتل کر دیا جائے یا ان کی مرکزی طاقت پر ضرب لگا کر اس کو منتشر کر دیا جائے۔ اسی طرح معاشی اعتبار سے ان کو مجبور بنانیکی کوشش کرنا بھی اسی صورت میں داخل ہے۔

موخر الذکر صورت اسوقت اختیار کیجاتی ہے جب کسی دعوت کا مقابلہ دلائل و براہین سے ناممکن ہو جاتا ہے، اور مخالفین حاملین دعوت کے دلائل کے سامنے عاجز اور بے دست و پا ہو جاتے ہیں، اس مخالفت کی وجہ تحریک کی صداقت میں شک و شبہہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ ضد اور ہٹ دھرمی ہوتی ہے۔ جو کسی خاص عصبیت یا کسی ناجائز منفعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور اس دعوت سے جس کے زوال کا اندیشہ ہوتا ہے، پھر یہ امر بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ دعوت

اسلام کی غرض وغایت فلاح وارتقائے انسانی ہے اور اس کی تبلیغ کا محرک وہ اخوت ومحبت کا جذبہ ہے جو کل عالم انسانی مین ایک ہی رب کے عقیدہ کی وجہ سے پایا جاتا ہے۔ اور اسلامی اصول کی وجہ سے مسلمانون کے دل مین بے اختیار ابھر پڑتا ہے۔ سچا مسلمان کسی شخص کو اسلام کی دعوت اس لئے نہین دیتا کہ وہ اس سے اپنی کوئی ذاتی قومی، وطنی، معاشی، سیاسی منفعت حاصل کرنا چاہتا ہے یا وہ کسی بغض وعناد اور تعصب کی بنا پر اسلام کی طرف کسی کو دعوت دیتا ہے۔ اس کا مقصد فقط یہ ہوتا ہے کہ اس نظام حیات سے جس طرح وہ نفع حاصل کر رہا ہے اسی طرح اس کے دوسرے ابنائے جنس بھی اس سے نفع حاصل کرین۔ اس کو دوسرون کی تکلیف وپریشانی، مصیبت وکلفت دیکھکر رنج ہوتا ہے۔ ان کی آنیوالی دائمی زندگی کی ہولناکی کا تصور کرکے ان سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ وہ ان مصائب کا وہی علاج ان کے سامنے بھی پیش کرتا ہے جو اس نے اپنے مصائب کا کیا ہے اور جو قطعی دلائل سے یقینی طور پر مفید ثابت ہو چکا ہے۔

اس دعوت کے سمجھنے والے اور اس کی طرف آنیوالے ہر ملک وقوم مین موجود ہوتے ہین خصوصاً اس دعوت کا اثر اس طبقہ پر زیادہ ہوتا ہے۔ جس کی تکلیفین اس کی عقل سے گذر کر اس کے ظاہری احساس تک پہونچ جاتی ہین، یہ طبقہ "مردُس" اور عوام الناس کا طبقہ ہوتا ہے۔ لیڈرون کا طبقہ اپنی تکالیف کا عقلی ادراک تو رکھتا ہے۔ مگر لیڈری جیسی عزت اور شخصی منافع کا نشہ اس کو ایک حد تک بے حس بنا دیتا ہے۔ وہ دین کے فوائد ومنافع کو سمجھتے ہوے اور اس کی صداقت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی اس کو مردُس اور عام طبقہ تک پہونچنے سے روکنا چاہتا ہے۔ ہر جماعت کا اخلاق اس کے اونچے طبقہ کے تابع ہوتا ہے، زعماء اور رئیس طبقہ کا اخلاق جب بگڑتا ہے تو اس کے اثر سے نیچے طبقہ کا بھی اخلاق خراب ہوتا ہے۔ پست طبقہ چونکہ جاہ، آسایش وغیرہ کے نشہ سے خالی ہوتا ہے اس لئے اس مین تعصب مصنوعی ہوتا ہے یعنی اس اونچے طبقہ کے

پیدا کرنے سے پیدا ہوتا ہے، ایسی صورت مین اس کے کانون تک دعوت کا پہونچ جانا دعوت کو کامیاب بنا دیتا ہے، اور اس کے منافع سے یہی طبقہ زیادہ مستفید بھی ہوتا ہے بخلاف اس کے رئیس طبقہ کو کچھ قربانی بھی کرنا پڑتی ہے۔

یہ زعما کا طبقہ پہلے تو دعوت کی مخالفت دلائل سے کرتا ہے لیکن جب اس میدان مین وہ اپنی شکست کا یقین کر لیتا ہے۔ تو اسے نیچے طبقہ مین پہونچنے سے روکنے کے لئے قوت وطاقت سے کام لینا شروع کرتا ہے۔ قوت کا یہ استعمال کبھی تو اس طرح ہوتا ہے کہ اس دعوت کے حاملین ومتبعین کا سر کچلنے اور اس کے مرکز کو فنا کرنے کی کوشش کیجاتی ہے۔ اور کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ اپنے متبعین پر سختی کر کے انکو دعوت کی طرف آنے سے روکا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونون اقدامات جب کہ محض تعصب کی بنیاد پر ہون اور اپنی پشت پر دلائل کی قوت نہ رکھتے ہون تو ظلم صریح اور عقلاً ناجائز ہین، ہان دلائل وبراہین سے اس کا مقابلہ عقلاً جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

مندرجۂ بالا تمہیدی بیان پڑھنے کے بعد ناظرین کو اسلامی وغیر اسلامی ریاستون کے تعلقات سمجھنا بہت آسان ہو جائیگا، جو غیر اسلامی حکومت دعوت اسلام اور اس نظام حیات کی ترویج وتبلیغ مین حارج نہین ہوتی اور اس کو عام طبقہ تک پہونچنے سے نہین روکتی اس سے اور اسلامی حکومت سے گو "تعاون" کے تعلقات نہین رہ سکتے لیکن عداوت ودشمنی رکھنا بھی ضروری نہ ہوگا بلکہ اس سے احسان ونیکی، ملاطفت وانسانیت کا برتاؤ کیا جا سکتا ہے اور ان ہی اخلاقی بنیادون پر اس سے تعلقات قائم کئے جا سکتے ہین، قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

لا ینھٰکم اللہ عن الذین لم	اللہ ان غیر مسلمین کے ساتھ احسان
یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم	اور انصاف کرنے سے منع تمکو نہین کرتے ہین
من دیارکم ان تبروھم	جنہون نے تمسے دین کے معاملہ مین قتال

ولا تقسطوا الیہم (ممتحنہ) نہین کیا اور تم کو تمہارے وطن سے نہین نکالا

لیکن دوستی و محبت کا وہ برتاؤ جو اسلامی حکومت سے کیا جائیگا وہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، وہ کسی غیر مسلم یا غیر اسلامی ریاست سے نہین کیا جا سکتا جس کو "ولایت" کے نام سے قرآن مجید مین موسوم کیا گیا ہے۔

انما ولیکم اللہ و رسولہ والذین آمنوا — بیشک تمہارے دوست صرف اللہ تعالیٰ ہین اور ان کے رسول اور اہل ایمان،

لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین۔ — مومنون کو مومنین کو چھوڑ کر کافرون کو ہرگز دوست نہ بنانا چاہیے۔

ان تعلقات کی وجہ سے یا ان کے خوش کرنے کے لئے اصول اسلامی سے ذرہ برابر بھی پیچھے ہٹنا اسلامی حکومت کے لئے نہین جائز ہوگا بلکہ اپنا رویہ ایسا رکھنا پڑیگا جس سے وہ قطعاً اصول کے معاملہ مین کسی تبدیلی و کمزوری سے مایوس ہو جائین انکو یقین ہو جائے کہ اسلامی حکومت اسلامی احکام پر اس سختی سے عامل ہے کہ اس مین کسی تبدیلی کی گنجایش نہین ہے۔

(۱) الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوھم واخشونی — آج کفار تمہارے دین کی جانب سے مایوس ہو گئے (یعنی اس سے مایوس ہو گئے کہ تم اپنے دین سے ذرہ برابر پیچھے ہٹ سکوگے) بس تم ان کو نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو،

جب ہر مسلمان کو ایسا ہونا چاہیے تو اسلامی حکومت کیون نہ ایسی ہو،

جزیہ میں بھی یہ حکمت ملحوظ ہے کہ غیر مسلمین مین تبلیغ کرنے مین آسانی ہو اور عوام غیر مسلمین پر ان کے لیڈرون کی گرفت ذرہ ڈھیلی پڑ جائے، وہ ان مین تعصب و ہٹ دھرمی کے اغراض

خبیثہ نہ پیدا کرسکین اور انکو جبراً اس دعوت کے سننے اور اس مین شامل ہونے سے نہ روک سکین، نیز یہ کہ وہ جنگ وجدل کی الجھنون سے الگ ہوکر ذرا سکون لے سکین تاکہ ان سازگار حالات اور پرسکون ماحول مین وہ آزادی، اطمینان اور بے تعصبی کے ساتھ دعوت پر غور کرسکین اور اس کے مفید پہلوؤن کو آسانی کے ساتھ سمجھ سکین، جزیہ کے اس حقیقی مقصد کو سمجھنے کے بعد کون منصف مزاج اس پر اعتراض کرسکتا ہے۔ جنگ وجدل کی مصیبت سے عوام کو چھڑایا جاتا ہے، گمراہ کن زعماء کے اقتدار سے انکو نجات دلائی جاتی ہے تاکہ ان کے افکار آزاد ہون، اور صحیح طرز پر حرکت کرکے بیش از بیش ذہنی، علمی، معاشی، سیاسی ترقیون تک پہونچ سکین، اگر یہ ظلم ہے تو دنیا مین انسانیت نوازی، ہمدردی اور عدل وانصاف کے کوئی معنی ہی نہین ہیں۔

جہاد اس مقصد کے پیش نظر ان حکومتون سے جنگ کیجاتی ہے جو دعوت اسلام اور اسلامی نظام حیات کو اپنے عوام الناس تک پہونچنے سے روکنے کے لئے طاقت وقوت کا استعمال کرتی ہین، خواہ وہ مزاحمت اس صورت سے ہو کہ وہ اسلامی حکومت پر حملہ آور ہون یا اس صورت سے ہو کہ وہ اپنے نیچے طبقہ پر ظلم کرین اور اس کو ناجائز ذرائع سے دعوت قبول کرنے سے روکین، ایسی صورت مین طاقت کا مقابلہ طاقت سے کرنا عقلاً بھی ضروری ہوجاتا ہے۔ اور شرعاً بھی اسی مقصد کے جنگ کا نام اسلامی اصطلاح مین "جہاد" ہے۔

اسلامی حکومت بشرط استطاعت ہر اس غیر اسلامی حکومت سے جہاد کریگی، جو طاقت کے استعمال سے دعوت اسلام کو روکنا چاہے۔

جہاد کا ایک مقصد یہ ہوتا ہے کہ حکمران طبقہ جو اپنی حکومت وجاہ اور دیگر ذاتی منافع کی بنا پر عوام تک دعوت اسلام نہین پہونچنے دیتا، اور محض اپنے وقتی منافع کیوجہ سے انکو عظیم الشان اخروی اور دنیاوی نعمتون، راحتون اور ترقیون سے جبراً محروم کرتا ہو

اس کو بیچ سے ہٹا دیا جائے اور اس طرح عوام کے بے زبان طبقہ کو اس کے مظالم سے نکالکر انسانیت کے مقام پر لایا جائے، جہان اس کی فکر ورائے کسی کی غلام نہ ہو بلکہ قطعاً آزاد ہو۔ اس کا مقصد کسی کو جبراً دین مین داخل کرنا نہین ہوتا نہ کسی کے افکار کو غلام بنانا ہوتا ہے بلکہ غلام افکار کو آزاد کرنا ہوتا ہے، اسلام کا اصول ہے۔

لا اکراہ فی الدین — دین کے بارہ مین جبر نہین ہے۔

جس طرح ایک مسلمان کا فرض ہے کہ وہ "دین" کے بارے مین کسی پر جبر نہ کرے اسی طرح انسانیت کا تقاضا ہے کہ وہ دوسرون کو بھی اس سے روکے کہ وہ کسی پر دین کے بارے مین جبر نہ کرسکین، اگر وہ ایسا نہ کرے تو وہ انسانیت وعقل کے اقتضا کے خلاف کرتا ہے، جہاد کے ذریعہ سے وہ اسی جابر طبقہ اور ائمہ کفر کو فنا کر دیتا ہے۔ تاکہ وہ عوام پر جبر نہ کرسکین، اس طرح وہ ظلم کو نیست و نابود کرتا ہے۔

جہانتک طبعی اصول کا تعلق ہے۔ انسے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا مین جنگ ناگزیر ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ دنیا سے جنگ کے وجود کو فنا کیا جاسکے، جب تک تنازع للبقا اور بقاء اصلح کے جاہلانہ اصول ہمارے عملی زندگی مین داخل ہین جنگ و خونریزی کا ہونا ناگزیر ہے، جبتک معاشی قومی، وطنی اصول پر انسانون کے تعلقات قائم کئے جائین گے اسوقت تک کسی دائمی صلح و امن کا ہونا غیر ممکن ہے، جنگ کو ناممکن بنا دینے کی صرف ایک ہی صورت ہو یعنی ان اصول کو عملی زندگی سے نکال دینا اور عقلی و اخلاقی اصول پر انسانی تعلقات کی بنیاد قائم کرنا دنیا کے ذہن مین یہ چیز بٹھا دینا کہ کل انسان ایک ہی آقا کے غلام اور ایک ہی "اللہ" کے "عبد" اور بندے ہین، ونیا و مافیہا آنی جانی چیز ہے، اس کی کسی چیز کے لئے جنگ کرنا اور انسان کا خون بہانا کسی طرح روا نہین، انسان اللہ تعالیٰ کا نائب اور خلیفہ ہے اس لئے اس کا خون بہت قدر و قیمت رکھتا ہے۔ اس کے خون کی قیمت دنیا مین نہین دیجا سکتی بلکہ اس کے لئے ایک

دوسرا عالم ہے جہاں اس کی قیمت کا فیصلہ وہی کریگا...... جس نے اسے اپنا نائب بنا کر بھیجا ہے ساراعالم بھی ایک "نفس" کی قیمت نہیں ہو سکتا،

من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا،	جس شخص نے کوئی انسانی جان لے لی (اور یہ جان لینا) نہ تو کسی جان کے بدلے مین تھا نہ کسی فساد کی وجہ سے (بلکہ بے قصور کسی کو مار ڈالا) تو گویا اس نے (دنیا کے) کل آدمیون کو قتل کر دیا
ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعا، (مائدہ ۵)	اور جس نے اس کو بچا لیا اس نے گویا ساری دنیا کی جانین بچالین،

ان ہی اصول وحقائق کو جن پر خونریزی وفساد کا مٹنا موقوف ہے رائج کرنے کے لئے وہ مقدس جنگ ہوتی ہے جس کا نام جہاد ہے جہاد کا مقصد خونریزی کرنا نہین ہے بلکہ خونریزی وفساد کو دنیا سے مٹا دینا، اور اس کے ناپاک جراثیم کو فنا کر دینا ہے، صرف جہاد ہی وہ جنگ ہے جو "جنگ" کے عفریت کے خلاف لڑی جاتی ہے اور دائمی صلح وامن پیدا کرتی ہے، یہ ایک آپریشن ہے جس کے ذریعہ سے انسانیت کے جسم سے جنگ بہیمیت کا فاسد مواد نکالکر پھینک دیا جاتا ہے۔ اور انسانیت کو ذلیل نہین بلکہ اس کی عزت کو بلند و برتر مرتبہ پر پہونچایا جاتا ہے۔

تاریخ شاہد ہے کہ دنیا مین ہر قوم نے جنگ کی ہے لیکن کس مقصد کے لئے؟ کسی نے شخصی اقتدار کی خاطر ہزارون کا خون بہایا، کسی نے خاندان وقبیلہ کی سربلندی کے لئے انسانی خون کی ہولی کھیلی، پھر دنیا نے کچھ اور ترقی کی تو قوم وطن کے بت پر انسانی خون کی بھینٹ چڑھائی جانے لگی، اس سے زیادہ وسعت خیال مین آئی تو معاشی ضروریات اور طبقاتی فوائد کے لئے

جنگ کی گئی، ہندوستان پر آرین قوموں نے چڑھائی کس لیے؟ محض معاشی فوائد کے لیے،
سکندر نے اتنی مختصر زندگی خونریزی میں گذار دی محض اپنے اقتدار کے لیے، اہل مغرب نے ایک
عرصہ تک مسلمانوں کے خلاف مقدس لڑائیاں (محاربات صلیبی) جاری رکھیں کس مقصد سے؟
اس لیے نہیں کہ وہ مسلمانوں کو غلط دین پر سمجھتے تھے اور اپنے انسانی ہمدردی کی بنا پر انکو
صحیح راستہ پر لانا چاہتے تھے، بلکہ محض اس لیے کہ انکو دنیا سے نیست و نابود کر دیں اور انکو ذلیل
و غلام بنالیں، گذشتہ جنگ عظیم کس لیے ہوئی تھی، محض تجارتی و معاشی فوائد حاصل کرنے
کے لیے ممالک مغرب میں آپس میں رقابت تھی اور ہر ایک اپنی جیبیں بھر کر دوسرے کو دولت
سے محروم کرنا چاہتا تھا، ماضی قریب کی جنگ عظیم میں بھی گو اصول کا نعرہ بلند کیا گیا لیکن دنیا کا
احمق سے احمق انسان بھی یہ باور کرنے کو تیار نہیں ہو سکتا کہ یہ جنگ اصول کے لیے تھی،
واقعات بتا رہے ہیں کہ وہی اصول خود اپنے ہاتھوں سے توڑے جاتے ہیں شکاری کی آنکھوں کو
دیکھنے والوں نے اس کے ہاتھوں کو بھی دیکھا ہے، بالفرض اس دعوے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اصول
خود جاہلانہ، ظالمانہ، اور خلاف انسانیت ہیں۔

غرض دنیا میں جو لڑائیاں ہوئی ہیں خواہ وہ "مقدس لڑائیوں" کے نام سے موسوم کی گئی ہوں
یا سیاسی لڑائیوں کے نام سے سب کے مقاصد غلط اور ناپاک رہے ہیں، دنیا اس نوع کی جنگ سے قطعاً
ناآشنا تھی جو محض اصول کے لیے ہو اور جس میں لڑنے والوں میں سے ایک فریق کا مقصد اپنی ہی برتری
سرفرازی اور حکومت و منفعت کے بجائے اپنے مقابل کی ہمدردی، سربلندی، ترقی اور منفعت ہو
جو کسی تعصب، دشمنی اور عداوت کے بجائے اپنے مقابل کی ہمدردی و محبت کی بنا پر شروع
کی گئی ہو، یہ فخر اسلام اور صرف اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے جنگ کا یہ نیا اصول دنیا کو بتایا جو
دنیا کے لیے رحمت ہی رحمت ہے جو انسانی آزادی اور قدر کو بلند کرنے والا ہے، اور جس کی نظیر

دنیا کے کسی مذہب وملت مین نہ ملتی ہے نہ مل سکتی ہے، قرآن مجید جہاد کی توجیہ کرتے ہوئے کہتا ہے۔

اذن للذین یقاتلون بانہم	ان لوگون کو جنسے جنگ کیجاتی ہے دجہاد کی
ظلموا وان اللہ علی نصرہم	اجازت دیجاتی ہے اس لیے کہ ان پر ظلم
لقدیر الذین اخرجوا من	کیا گیا ہے اور بیشک اللہ تعالیٰ انکی امداد پر
دیارہم بغیر حق الا ان یقولوا	قادر ہین۔ وہ لوگ جو اپنے گھرون سے بغیر
ربنا اللہ ولولا دفع اللہ الناس	کسی حق کے نکالے گئے ہین۔ محض اسی بنا
بعضہم ببعض لہدمت صوامع	کہ وہ کہتے تھے کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے۔
وبیع وصلوات ومساجد یذکر	اور اگر حق بعض لوگون کا زور بعض لوگون
فیہا اسم اللہ کثیرا،	سے کم نہ کرواتے رہتے تو نصاریٰ کے خلوت
	خانے اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت
	خانے اور وہ مسجدین جن مین اللہ کا ذکر بہت
(حج)	کیا جاتا ہے گرا دیے جاتے۔

بیشک اس جنگ مین بھی خونریزی ہوتی ہے مگر کس مقصد سے ؟ ظلم وستم کو مٹانا، عدل وانصاف کو رائج کرنا، بے حیائیون اور بدکاریون کو مٹانا اعلیٰ اخلاق کو پھیلانا، بدامنی کو ختم کرکے امن وامان قائم کرنا، بندون کا تعلق معبود حقیقی سے جوڑنا انسانیت کو اعلیٰ ترین مدارج ارتقا پر پہونچانا شر کو مغلوب کرکے خیر کو غالب کرنا وہ مقاصد ہین جن کے لئے وہ مقدس جنگ ہوتی ہے جس کا نام جہاد ہے۔

غالباً ہمارے بیان سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہوگی کہ جہاد صرف دفاع کے ساتھ مخصوص نہین ہے۔ بلکہ جارحانہ بھی ہو سکتا ہے۔ اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصد بلاواسطہ یا بالواسطہ پیش نظر ہو تو

ابتدائی اقدام اور دفاعی کوشش مین عقلاً ونقلاً کوئی فرق نہین ہے۔ جہاد کی دُونُن قسموں کے
احکام اربعہ فرضیت، وجوب، استحباب، اباحت کا تعلق حالات ومواقع سے ہے۔

ربوبیت غیراللہ کے باطل تصور اور انسانی حکومت کے غلط رولج کے خلاف، انقلاب کا
جو ذریعہ اور طریقہ اسلام نے مقرر کیا ہے، اس کا ایک جزو جہاد بھی ہے۔ یہ جزء ایسا ہے جو دنیا کے
ہر انقلابی طریق کا جزو ہے۔ اور کوئی انقلابی اس طریق کو اختیار کئے بغیر نہین رہ سکتا، فرق یہ ہے
دوسرے اس کو غلط مقاصد کے لئے اور باطل محرکات کی بنا پر استعمال کرتے ہین اور اسلام اسکو
صحیح مقصد کے لئے استعمال کرتا ہے ورنہ یہ طریقہ بالکل فطری ہے، جس کا ماحصل یہی ہے کہ
پہلے لوگون تک دعوت پہونچائی جائے اور ان کے ذہن مین اسے اتارکر کوشش کیجائے کہ وہ خود
اپنے ماحول مین انقلاب پیدا کرلین اور "ارباباً من دون اللّٰہ" کی غلامی سے آزاد ہوکر محض اللہ
کی ربوبیت کا اقرار کرین، شر کو چھوڑ کر خیر کی طرف آئین، ٹیڑھے راستون سے ہٹکر صراط مستقیم پر
گامزن ہون، جب یہ طریقہ خودغرض قائدین کی مخالفت ومزاحمت کی وجہ سے ناکام ہوتا ہے تو مجبوراً
اس طبقہ کو راہ سے ہٹانے کے لئے جنگ کرنا پڑتی ہے اور اس طرح عوام کے افکار کو آزاد بنانا پڑتا ہے؛

جہاد پر اعتراض کرنیوالے ذرا غور کرین کہ انقلاب کا اس سے بہتر طریقہ دنیا مین اور بھی کوئی
پایا جاسکتا ہے؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے دماغون مین اس طریق کی خوبی نہین آسکتی اسلئے
کہ انھون نے تو انقلاب کے طریقے یہ دیکھے ہین کہ اپنی خواہشون کا غلام بنانے کے لئے بڑی بڑی
قومون کو ہر طرح کے ظلم وجبر کا تختہ مشق بنایا جاتا ہے، جو قومین اس طرح کے ظلم وجبر کی عادی
ہون جو اصول کے لئے نہین بلکہ "وصول" یعنی معاشی منفعتون کے لئے، گورے پر کالے کو ممتاز
کرنے کے لیے پیٹرول کے چشمون اور سونے کی کانون کے لئے، چند سرمایہ دارون کا پیٹ بھرنے
کے لئے، یا جانورون کی طرح "روٹی" اور "مزدوری" کے لئے انسانیت پر ہر طرح کے ظلم وستم

جور وظلم اور انسانی قتل وخونریزی کی عادی ہون انکا ذہن کسی اصولی جنگ کا تصور کس طرح کرسکتا ہے؟ ذلک بانھم قوم لا یفقھون،

احکام جہاد | جہاد کے جو احکام اسلام نے مقرر کئے ہین وہ بھی خاص نوعیت کے ہین اور اپنی آپ نظیر ہین نیز مندرجہ بالا اصل سے واضح تعلق رکھتے ہین. ذیل مین مختصراً ان مین سے کچھ ذکر کئے جاتے ہین، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کیجاسکتی ہے۔

جہاد کل مسلمانون پر فرض کفایہ ہے۔ اور بعض صورتون مین فرض عین ہو جاتا ہے جس کے لئے کلیہ محض اقتضاء ضرورت کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے متعلق دلائل شرعیہ ہم "نوح" کے بیان مین ذکر کر آئے ہین، یہ فرضیت اسوقت تک باقی رہیگی جبتک کہ غیر اللہ کی حکومت اور شرک وکفر کا فتنہ دنیا مین باقی ہے۔

جہاد کس وقت فرض ہوتا ہے؟ اس کے متعلق فقہاے اسلام کی متفقہ راے ہے کہ اسکی فرضیت اسوقت ہوتی ہے جب اس کی طاقت مسلمانون کی جماعت کو حاصل ہو جائے، طاقت حاصل ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سب وسائل، وذرائع انکو حاصل ہوجائین جنسے وہ اس کام کو صحیح طور پر انجام دے سکین، مثلاً سامان جنگ، تنظیم، اچھے آفیسر وغیرہ۔

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اسلام کا مقصد یہ ہے کہ خاموشی سے بیٹھے ہوئے اس کا انتظار کرتے رہو کہ "روح القدس" قوت وطاقت کا تحفہ آسمان سے لیکر نازل ہون، یا امام مہدی کا ظہور ہو اس وقت جہاد فرض ہوگا، توکل وصبر کے اسی غلط مفہوم نے مسلمانون مین تعطل وجمود پیدا کر دیا ہے۔ اصل مین جہاد ہر وقت فرض ہے اس لیے کہ جیسا کہ ہم پہلے واضح کر آئے ہین جہاد دعوت اسلام کو پھیلانے کے طریقہ کا ایک جزو ہے۔ اس جزو پر عمل ممکن نہ ہو تو ان موانع کو دور کرنا جن کی وجہ سے عمل ناممکن ہوگیا ہے اور اس پر عمل کرنے کی قوت وطاقت پیدا کرنا ہر وقت

ہر مسلمان پر فرض ہے۔ یعنی اس طریق کے دوسرے اجزاء سے آنکھیں بند کر لینا کسی طرح جائز نہیں اور ایسا کرنا سخت گناہ ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من مات ولم یغزو لم یحدث نفسہ بغزو مات علی شعبۃ من النفاق۔ (مسلم)

(حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایسی حالت میں مرگیا کہ نہ اس نے جہاد کیا نہ اس کے متعلق سوچا تو وہ نفاق کے ایک شعبہ پر مرا۔

بہرکیف غلبۂ اسلام و اعلاء کلمۃ اللہ کی فکر ہر مسلمان پر ہر حالت میں بقدر استطاعت فرض ہے۔ کفر کے غلبہ پر راضی ہو جانا معصیت عظیمہ و بے دینی، ہونے کے علاوہ اول درجہ کی بے حمیتی و بے غیرتی بھی ہے

جہاد کس کے حکم سے ہو سکتا ہے

جہاد کے لئے حکومت اسلامی کا وجود اور امیر کی اجازت شرط ہے۔ امیر کا قائم مقام بھی بمنزلہ امیر ہے۔

جہاد کا طریقہ

دعوت اسلام جہاد پر مقدم ہے۔ بلکہ جہاد کا مقصد ہی دعوت ہے۔ قبول اسلام سے انکار پر جزیہ کو شرط مصالحت قرار دیا جائیگا۔ یہ بھی نامنظور ہو تو زبان تیغ سے گفتگو کیجائیگی، اور اعلان جنگ کر دیا جائیگا۔ دعوت اسلام پر مخالفین اگر دلائل و براہین کی روشنی میں گفتگو کرنا چاہیں تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ خندہ پیشانی سے ان کی تسکین و تشفی کی کوشش کریں اور تیغ و سنان کے بجائے فکر و لسان سے کام لیں۔ ایسی صورت میں جنگ کا اقدام اسی وقت کیا جا سکتا ہے، جب مخالفین کی ہٹ دھرمی اور ضد کا یقین ہو جائے۔ حدیث ذیل جہاد کے متعلق ایک اصولی دستور العمل ہے۔

عن بریدۃ رضی اللّٰہ عنہا قالت

حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا امّر اميرا على جيش او سرية
اوصاه خاصة بتقوى الله
ومن معه من المسلمين خيرا
ثم قال اغزوا ولا تغلوا ولا
تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا
وليدا ولا شيخا فاذا لقيت عدوك
من المشركين فادعهم الى
ثلث خصال فان اجابوك
فاقبل منهم وكف عنهم ادعهم الى
الاسلام فان اجابوك فاقبل
منهم وكف عنهم ۔

(الى ان قال)

وان هم ابوا فلهم الجزية فان هم
اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم
فان هم ابوا فاستعن بالله
عليهم وقاتلهم (مسلم ابوداؤد، ترمذی)

(رسول اللہ) صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی شخص کو کسی فوج
یا دستہ کا سردار مقرر فرماتے تو خاص کر اسے
اور (عموماً) اس کے ہمراہی مسلمانوں کو،
بھلائی و تقویٰ کا حکم فرماتے تھے، پھر فرماتے تھے
جنگ کے لئے جاؤ اور مال غنیمت میں چوری نہ کرو
اور بدعہدی اور مثلہ (مردے کی شکل بگاڑ
دینا) سے پرہیز کرو، بچوں اور بوڑھوں کو
قتل نہ کرو، اور جب تم اپنے مشرک دشمنوں
کے مقابلہ میں ہو تو انکو تین باتوں کی دعوت دو،
اگر وہ (ان میں سے کسی ایک بات) کو مان لیں
تو تم بھی اسے قبول کر لو، اور قتال سے باز رہو[1]
ان کو اسلام کی طرف بلاؤ اگر وہ
قبول کر لیں تو تم انکا اسلام قبول کر لو اور
ان سے جنگ نہ کرو۔
(یہاں تک کہ فرمایا) اور اگر وہ (اسلام لانے سے)
انکار کریں تو ان سے جزیہ طلب کرو، پس اگر وہ
مان لیں تو تم ان سے جزیہ قبول کر لو، اور ان سے
رک جاؤ (یعنی قتال نہ کرو) اور اگر انکار کریں تو

---

[1] تیسری شے کا تعلق اس خاص موقع سے تھا اس لئے اس کا ہم نے تذکرہ نہیں کیا ۱۲ منہ

اللہ کی امداد طلب کرو، اور ان سے قتال

و جنگ کرو۔

یہ جہاد کا مکمل دستور العمل ہے جس سے اس کے مقاصد پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ حالات و مواقع کو شرعاً اس کا حق حاصل ہو کہ وہ عنوان و تعبیر مین مناسب ترمیم و تبدیلی کا مطالبہ کرین۔ لیکن روح مقاصد مین بتدیلی کا حق کسی کو نہین پہونچتا۔ حدیث ذیل اسی روح کی توضیح کر رہی ہے۔

عن ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ	حضرت ابو موسیٰ رض سے مروی ہے کہ آنحضرت
قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	صلی اللہ علیہ وسلم کو دریافت کیا گیا کہ کوئی
عن الرجل یقاتل شجاعۃ ویقاتل	شخص بہادری دکھانے کی وجہ سے لڑتا ہے
حمیۃ ویقاتل ریاءً ای ذالک	یا قومی حمیت کیوجہ سو لڑتا ہے ریاءً لڑتا ہے
فی سبیل اللہ فقال من قاتل	ان تینون صورتون مین اللہ کے راستہ مین
لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا فھو	کون سا قتال ہے، ارشاد ہوا کہ جو شخص
فی سبیل اللہ۔ (بخاری)	اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے لڑتا ہے وہ
	اللہ کے راستہ مین لڑتا ہے۔

اعلاء کلمۃ اللہ مقصد اور روح جہاد ہے۔

ایک صورت ایسی بھی نکلتی ہے کہ جس مین بعض تجارتی، سیاسی یا معاشی منافع یا اسی قسم کی دوسری چیزون کو بھی مطالبہ مین شامل کیا جا سکتا ہے۔ ایسا اس وقت ہو سکتا ہے جب ان چیزون کا اثر تبلیغ دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے اوپر پڑتا ہو یعنی اس مین آسانی یا دقت پیدا کر دینا ہو اسی طرح بعض اوقات دین کی حفاظت کے لئے اس قسم کی چیزین ضروری ہو جاتی ہین، لیکن کسی وقت بھی یہ مقصود بالذات نہین بن سکتین اور نہ انکو اصل مطالبہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ

اگر فریق مخالف اسلام لے آئے تو اس قسم کے کسی مطالبہ کا حق نہین باقی رہتا خلاصہ یہ کہ اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہونا چاہیے خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ

اسیران جنگ در مسئلہ غلامی | جنگ مین جو قیدی ہاتھ آئین گے ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائیگا؟ یہ بہت معرکۃ الآرا بحث ہے اس کے متعلق عام طور پر یہ غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے کہ اس کا صرف ایک طریقہ ہے، یعنی غلام بنا لینا حالانکہ یہ صحیح نہین ہے بلکہ اسیران جنگ کے ساتھ معاملہ کے کئی طریقے مقرر کیے گئے ہین منجملہ ان کے ایک غلام بنا لینا بھی ہے، غلامی کے مسئلہ پر انشاء اللہ ہم چند سطرون کے بعد بحث کرینگے، پہلے ہم دوسرے طریقون کی توضیح کرتے ہین قرآن مجید کہتا ہے۔

فاما منا بعد واما فداء حتی	پھر یا تو ان پر احسان کرکے (انکو رہا کردو)
تضع الحرب اوزارھا	یا فدیہ لیکر (انکو چھوڑ دو) یہانتک کہ جنگ
(محمد)	ختم ہو جائے۔

یہ اسیران جنگ کے ساتھ معاملہ کا ایک طریقہ ہے[1]۔ اس کے علاوہ اسیران جنگ کا تبادلہ بھی ایک طریق ہے[2]، ان سے کسی ہنر کو سیکھ کر انکو رہا کر دینا بھی ایک طریقہ ہے[3]، یہ طریقہ بھی فدیہ کے ذیل مین داخل ہو سکتا ہے۔

غلامی کا طریقہ بھی اسیران جنگ کے رکھنے کا ایک طریق ہے جس کو مخالفین نے محض اعتراض کرنے کے لیے ہوا بنا کر پیش کیا ہے۔ پروپگنڈا بھی عجیب چیز ہے "غلام" کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بغیر فدیہ کے چھوڑنا جائز نہین ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے درمختار کتاب الجہاد ۱۲ منہ

[2] ایک روایت کی بموجب امام اعظم کے نزدیک یہ جائز نہین ہے لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہے امام صاحب سے دوسری روایت اسکے جواز کی ہے صاحب ردالمحتار نے اسی دوسری روایت کو ترجیح دی ہے ردالمحتار کتاب الجہاد ۱۲ منہ

[3] ان سے کوئی خدمت لیکر رہا کرنا بھی اسی ذیل مین داخل ہے ردالمحتار کتاب الجہاد ۱۲ منہ

نے اس طبقہ کے لئے بطور اعزاز کے تجویز فرمایا تھا لیکن آج اسکو ایک باعث ذلت لقب سمجھ لیا گیا ہے۔ اسلام سے پہلے غلاموں کو "عبد" کہا جاتا تھا، جس کے معنی ہیں بندہ لیکن حضورؐ نے اس کی ممانعت فرمائی اور فرمایا کہ انکو غلام (لڑکا) کہا کرو، لیکن آج پروپیگنڈے نے اس کو بالکل دوسرے معنی پہنا دئیے ہیں، حق یہ ہے کہ غلام کا لفظ انگریزی لفظ (slave) کے ہرگز مرادف نہیں ہے، اور نہ اسلام میں غلام بنانا کسی وقت اور کسی طرح جائز ہے، یہ محض پروپیگنڈے کا اثر ہے جو مسلمان بھی اس چیز کا اقرار کرنے لگتے ہیں اور اس کی تاویل میں اپنا زور صرف کر دیتے ہیں، مسلمان بحیثیت مسلمان ہونے کے کسی کو غلام بنانے نہیں جاتا بلکہ غلامی سے آزاد کرانے جاتا ہے، اسلام دنیا میں اسی لئے آیا ہے کہ ہر انسان کو غیر اللہ کی غلامی سے نجات دلوائے، پھر اس سے یہ توقع کس طرح کیجا سکتی ہے کہ وہ انسان کو انسان کا غلام بننے کا حکم دیگا۔

اصل یہ ہے کہ جس طرح معاشی ضروریات و دواعی کی بنا پر کاشتکار، کارخانہ دار، مزدور وغیرہ طبقات کا وجود ہوتا ہے بالکل اسی طرح غلاموں کا طبقہ بھی معاشی دواعی کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے۔ ورنہ مسلمان کسی کو غلام نہیں بناتے۔

جنگ کا اثر متحارب فریقوں کے معاشیات پر پڑنا ضروری ہے اور یہ اثر عموماً فاتح و مفتوح دونوں پر معاشی انحطاط کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، فاتح کو معاشی فوائد اگر حاصل بھی ہوتے ہیں تو ایک عرصہ کے بعد ورنہ اسوقت تو اس کی حالت بھی مفتوح سے کچھ زیادہ بہتر نہیں ہوتی اس معاشی انحطاط کے دور میں بیکاری و بے روزگاری کا پھیلنا لازم ہو جاتا ہے اور ایک ایسا طبقہ مفتوح فریق میں پیدا ہو جاتا ہے جو محنت پر قدرت رکھنے کے باوجود کام نہ ہونے کی وجہ سے بیکار ہوتا ہے، اور اس کا محتاج ہوتا ہے کہ اس کے اخراجات کا بار دوسروں پر ڈالدیا جائے، یہ طبقہ محض معاشی ضروریات کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے، اس کو کوئی انسانی ہاتھ وجود میں نہیں لاتا،

یہ طبقہ وہی ہوتا ہے جو شریک جنگ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زیادہ تر جنگ کے لئے وہی اشخاص بھیجے جاتے ہین جو معاشی حیثیت سے ملک یا قوم کے لئے چندان ضروری نہین ہوتے؛ اس کے معنی یہ ہین کہ یہ طبقہ جنگ سے پہلے بھی قوم کے لئے زیادہ ضروری نہ تھا جنگ کے بعد جب کہ معاشی انحطاط کا دور دورہ ہوتا ہے تو اس کی حاجت اور بھی کم ہو جاتی ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ جنگ مین بہت سے اشخاص زخمی ہو کر دوسرون کے اوپر بار ہو جاتے ہین اور اپنی کمائی خود نہین کر سکتے' اس طبقہ کا انتظام اسلام یہ کرتا ہے کہ انکا بار مفتوح قوم پر ڈالنے کے بجائے خود مسلمان فاتحین پر ڈالدیتا ہے۔ انکا بار مفتوحین پر ڈالنے سے اس کا اندیشہ ہے کہ ان مین شدید معاشی زوال نہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر اسلامی حکومت خود اس بار کو اٹھائے تو چونکہ جنگ کی وجہ سے اسکی معاشی حالت بھی نسبتاً سقیم ہوتی ہے اس کے لئے بھی یہ بار تکلیف دہ اور نقصان رسان ثابت ہوگا، اس کا بار افراد مسلمین پر تقسیم کر دیا جاتا ہے تاکہ انمین کوئی خرابی بھی لازم نہ آئے،

مسلمانون کے یہ افراد ان کے کل اخراجات ضروری کے ذمہ دار ہوتے ہین اور انکی پوزیشن محض برائے نام ہی نہین بلکہ واقعۃً بھی بالکل اولاد کی ایسی کردی جاتی ہے۔

اس کے کل اخراجات کا بار دوسرے شخص پر ڈال دینے کے بعد اگر اس کو بھی دولت جمع کرنے کی اجازت دیجائے تو ظاہر ہے کہ اس دولت کے خرچ کرنے کی کوئی صورت نہ ہوگی، ملکہ یہ ایک طبقہ (غلامون کا طبقہ) کے پاس جمع ہوتی رہے گی اور رفتہ رفتہ کثیر مقدار مین ہو کر ملک کے معاشی توازن کو برباد کر دیگی، اس لئے خود اس کو دولت مین تصرفات سے روک دیا گیا ہے۔ بلکہ اس کو اس شخص کا معاون بنا دیا گیا ہے۔ جو اس کے اخراجات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

اس سے صاف طور پر عیان ہے کہ اسلام مین غلام کی پوزیشن وہ نہین ہے جو درحقیقت غلام بمعنی slave کی ہوتی ہے۔ ان دونون الفاظ مین نہ ترادف لفظی ہے نہ معنوی،

دونون بالکل جداگانہ حقیقتون کو بتاتے ہین۔ اور دونون مین کسی طرح کا تعلق اور کسی نوع کی مناسبت نہین ہے۔ بلکہ اسلام مین غلام کی پوزیشن بالکل اور بعینہ وہی ہے جو کسی اشتراکی ریاست مین کسان یا مزدور، بلکہ پبلک کے ہر فرد کی ہوتی ہے۔ جہان حکومت ہر چیز کی مالک ہوتی ہے، اور پبلک کے افراد کو اپنی محنت سے کمائے ہوئے مال مین تصرف کا حق و اختیار نہین ہوتا، یہان حکومت کے اجزا و غلام کی محنت سے حاصل کئے ہوئے مال مین تصرف کے حقدار ہوتے ہین اور غلامون کو اس مین تصرف کا حق نہین ہوتا، اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اسلامی حکومت مین ہر مسلمان حکومت کا ایک جزو اور اس کا ایک حصہ ہوتا ہے۔

اس معاملہ مین بھی ایک غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ جن لوگون کے ہاتھ مین غلامون کو دیا جاتا ہے وہ ان کے مالک ہوتے ہین حالانکہ یہ قطعاً غلط ہے، اسلامی اصول سے انسان انسان کا مالک نہین ہو سکتا، اسلامی اصول کی بنا پر تو کوئی شخص کسی شئے کا بھی مالک نہین ہوتا، بلکہ اشیاء مین خاص قوانین کے ماتحت بعض تصرفات کا حق بعض اشخاص کو دیدیا جاتا ہے، اس حق مین بعض اوقات تفاوت ہو جاتا ہے یعنی بعض اشخاص کو صرف بعض خاص انواع کے تصرفات کا حق دیا جاتا ہے۔ اور بعض کو ان سے زائد اقسام کے تصرفات کی اجازت ہوتی ہے، لیکن ہر نوع کے تصرف کا کسی کو بھی اختیار نہین ہوتا، اسی قاعدہ کے ماتحت، غلام و آقا کا معاملہ بھی ہے، آقا محض عرفی نہ کہ حقیقی، کو غلامون کے خدمات کو منتقل کرنے کا حق ہوتا ہے، یہ وہ خدمات ہوتے ہین جو وہ ان سے ان اخراجات کے عوض مین لے سکتا ہے جو اس پر کرتا ہے، وہ خدمات بہت محدود ہوتے ہین اور غلام کی طاقت سے زائد ہرگز نہین لیے جا سکتے، یہ خدمات قابل قدر ہوتے ہین اور ان کی قیمت بھی وصول کیجا سکتی ہے، لیکن یہ قیمت غلام اور لونڈی کی نہین ہوتی بلکہ ان کے خدمات کی ہوتی ہے، بالکل

اسی طرح آج مواضعات فروخت ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ انکی آبادیاں بھی منتقل ہو جاتی ہیں۔ انسان کی قدر تو قیمت سے بالاتر ہے مگر اس کی خدمات بھی بغیر معاوضہ منتقل ہوتا اسکی کچھ نہ کچھ توہین ضرور ہے، بنابریں اس کی قیمت لینے کا حق نام نہاد آقا کو دیا جاتا ہے۔

اوپر کی بحث سے صاف واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نام نہاد آقا و غلام میں مالک و مملوک کا تعلق نہیں ہوتا ملکیت ہر شئے کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ایسے وہ الفاظ جو ملکیت پر دلالت کرتے تھے، استعمال کرنے کی ممانعت فرمائی گئی بلکہ نام نہاد آقا کو غلام کا محض سرپرست قرار دیا جاتا ہے، اسلام میں انسانی ملکیت کا وہ مفہوم ہی نہیں ہو جو عام طور پر غیر اسلامی قوانین میں لیا جاتا ہے، بلکہ اس کا مفہوم اگر غیر اسلامی قانون کی کسی اصلاح سے واضح کیا جا سکتا ہے تو وہ لفظ قبضہ ہے، قرآن مجید میں غلاموں کی ملکیت کے لئے "ملک" یمین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جس کا ترجمہ عام طور پر محض عرف کے لحاظ سے لفظ "ملک" کے ساتھ کر دیا جاتا ہے، لیکن درحقیقت اس کو ملک کے بجائے "قبضہ" کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے، اور قبضہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے جس طرح والدین اپنی نابالغ اولاد پر ایک نوع کا قبضہ رکھتے ہیں یعنی محض سرپرستی۔ اسی قبضہ کو قانون اسلامی کی زبان میں ملک کے لفظ کے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ غلاموں کا طبقہ سوسائٹی میں محض معاشی اسباب کی بنا پر وجود میں آتا ہے اس اصل کی ایک فرع جو اس کی صداقت کا ثبوت بھی ہے) یہ ہے کہ جب یہ معاشی ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو یہ طبقہ بھی قانوناً ختم کر دیا جاتا ہے یعنی عام زبان میں ان کو آزاد کر دیا جاتا ہے، اس مسئلہ کو دیکھکر یقیناً ناظرین کو حیرت ہوگی لیکن واقعہ یہی ہے، اس اجمال کی تفصیل معلوم ہونے کے بعد حیرت رفع ہو جائیگی،

اس طبقہ کے ختم ہو جانے کا ایک مفہوم تو یہ ہو سکتا ہے کہ معاشی انحطاط کے ختم ہونے کے

ساتھ ہی خود بخود سب غلام آزاد ہو جاتے ہیں، یہ مفہوم نہ صحیح ہے نہ صحیح ہو سکتا ہے، اس لئے کہ معاشی انحطاط کے خاتمہ کا اندازہ عام اشخاص نہیں کر سکتے اور غلاموں کی آزادی ہر صورت میں اضطراری نہیں ہوتی، اسی طرح یہ مفہوم لینا بھی غلط ہے کہ ایسی صورت میں ہر شخص پر اپنے غلام کا آزاد کر دینا فرض ہو جاتا ہے، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ معاشی انحطاط ختم ہونے کے بعد اس طبقہ کی ضرورت نہیں باقی رہتی، اور اسلامی حکومت اس امر کا اندازہ کرنے کے بعد اپنے حکم سے سب کو آزاد کر سکتی ہے، اسلام خلیفہ کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ حکومت میں رہنے والے ہر باشندے کے ہر غلام کو آزاد کر دے، حضرت عمرؓ نے مناذر کے اسیران جنگ کو جن کو اسلامی لشکر نے غلام بنا لیا تھا اپنے حکم سے آزاد کر دیا تھا[1]، اسی قسم کے کئی واقعات حضرت عمرؓ سے منقول ہیں، جو ہمارے قول کی سند ہیں، خلیفہ کے اختیارات کے جو حدود مقرر کئے گئے ہیں ان کے اندر یہ اختیار بھی صاف طور پر داخل معلوم ہوتا ہے،

اس میں شک نہیں کہ شریعت نے کہیں یہ حکم نہیں دیا ہے کہ معاشی ضرورت دور ہونے کے بعد خلیفہ پر واجب ہو کہ ملک کے کل غلاموں کو آزاد کر دے، اگر یہ حکم ہوتا تو یقیناً حکمت کے خلاف ہوتا، اس لئے کہ جو چیز معاشی و اخلاقی ضروریات کی بنا پر مجبوراً خلیفہ کو کرنا ہی پڑیگی، اس کے لئے حکم دینے کی کیا ضرورت ہے، مثلاً کسی کو یہ حکم دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جب سردی لگے تو گرم کپڑے پہن لو، طبعی ضرورت کی بنا پر وہ ایسا کرنے پر خود مجبور ہے، غلاموں کا طبقہ جس طرح معاشی ضرورت کی بنا پر وجود میں آتا ہے، اسی طرح معاشی اسباب کی بنا پر خود بخود غائب بھی ہو جاتا ہے، یعنی اسلامی حکومت وقت آنے پر ان کو آزاد کرنے کے لئے

---

[1] فتوح البلدان،

مجبور ہو جاتی ہے، اس کے متعدد اسباب ہوتے ہین جو درج ذیل ہین،

معاشی انحطاط ختم ہونے اور حکومت کی مالی حالت درست ہونے کے بعد کسی ایسے طبقہ کی ضرورت باقی نہین رہتی جو دوسرون پر اپنا بار ڈالے، ہر شخص کے لئے کام مہیا ہو سکتا ہے، اور بیکاری کا دور دورہ ہو جاتا ہے،

اس وقت حکومت کی دولت کو ترقی دینے کے لئے اس کی شدید ضرورت ہوتی ہے کہ اس طبقہ کو سوسائٹی سے اڑا دیا جائے اور اس کو دوسرے شہریون کے بالکل مساوی حقوق دیدئے جائین تاکہ جو دولت یہ پیدا کرین اس پر حکومت ٹیکس وصول کر کے اپنے خزانہ مین اضافہ کرے۔

اگر باشندون کی دولت مندی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے جس سے حکومت کا خزانہ بھر جاتا ہے اور ان کو مزید دولت کی زیادہ احتیاج نہین رہتی تو اس طبقہ کو آزاد کر دینے کی ضرورت اور بھی شدید ہو جاتی ہے، اس وقت صرف دولت کے لئے ایسے اشخاص کی ضرورت ہوتی ہے جن کو دولت کا مالک بنایا جا سکے، خصوصاً اس وجہ سے کہ بعض مصارف شرعاً فرض ہین، مثلاً زکوٰۃ، صدقۂ فطر اور ان مین تملیک شخصی بھی ضروری اور واجب ہے۔ افراط زر (Inflation.) کا بھی اس حالت مین ظہور ہوتا ہے جس سے مفر غلامون کو آزاد کرنے ہی مین نظر آتا ہے،

(۳) اگر معاشی انحطاط بہت زیادہ بڑھ جائے تو افراد کو خود بھی اور نیز حکومت کو مجبور ہونا پڑتا ہے کہ وہ غلامون کو آزاد کر دے تاکہ ان کے بار سے افراد اور بالواسطہ حکومت سبکدوش ہو جائے، اور ان کی محنت کے ساتھ دلچسپی سے دولت کی پیداوار زیادہ ہو کر معاشی انحطاط کو دور کر دے، حکومت پر ایسی صورت مین غلامون کا بار اس لئے پڑتا ہے کہ زکوٰۃ جو مسلمانون کا مخصوص ٹیکس ہے، مصارف و اخراجات کے بعد جو بچت ہوتی ہے اس پر لگایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ افراد کی آمدنی جب کم ہوگی اور مصارف زیادہ ہونگے تو بچت کم ہوگی ان کے مصارف کم کر دینے سے

زکوٰۃ زیادہ وصول ہوگی،

مملکت اسلامیہ کے معاشیات کی تین ہی حالتیں ہو سکتی ہین اور تینون حالتین ایک وقت پر حکومت کو غلامون کی آزاد کرنے پر مجبور کر دیتی ہین، چونکہ خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ حکومت کی ترقی مین ہر وقت کوشان رہے اور اس کی فلاح و بھلائی کے کسی موقع کو ضائع نہ کرے، اس لئے بلا شبہہ خلیفہ مندرجۂ بالا صورتون مین غلامون کو آزاد کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اس جبری فریضہ کے لیے کسی تصریح کی ضرورت نہ تھی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اسیران جنگ کی غلامی محض وقتی ہوتی ہے، اور اس کو دوام و استمرار نہین ہو سکتا، معاشی حالات سے حکومت کا متاثر ہونا ناگزیر ہے، اور جو حالات اس طبقہ کو پیدا کرتے ہین وہی دوسرے درجہ پر پہونچکر اس طبقہ کو معدوم کر دیتے ہین، خلیفہ کے اسی فرض کا احساس اور معاشی حالات کا اقتضا تھا جس نے حضرت عمرؓ کو سیکڑون غلامون کے آزاد کردینے پر مجبور کر دیا تھا اسی طرح دور صحابہ مین جو لوگ نام نہاد غلام بنائے گئے تھے وہ بہت جلد آزاد ہو گئے، اگرچہ اس کا سبب حضرت عمرؓ و دیگر صحابۂ کرام کا بلند و اعلیٰ اخلاق بھی تھا لیکن مندرجۂ بالا معاشی اسباب کو بھی اس مین دخیل مان سکتے ہین،

نام نہاد غلامون کی آزادی کے معاشی اسباب کے علاوہ بعض اخلاقی اسباب بھی خلیفہ کو اس پر مجبور کر دیتے ہین کہ وہ غلامون کو حکماً آزاد کرا دے کہ خلیفہ ہر باشندۂ دار الاسلام کے حقوق کا محافظ ہے، غلامون کے حقوق کی حفاظت بھی اس پر فرض ہے۔

اگر غلامون کے حقوق کوئی شخص صحیح طور پر نہین ادا کرتا تو خلیفہ کا اسلامی فرض ہے کہ وہ ان حقوق کو ادا کروانے کی کوشش کرے اور اگر آقا کے اخلاق و کردار پر اس کو اعتماد نہ رہے تو غلام کو حکماً آزاد کرا دے، اسی طرح اگر عام پبلک کا اخلاق خلیفہ کی نگاہ مین سند کی

نہ رہا ہو جس کی ضرورت غلاموں کے حقوق ادا کرنے کے لئے ہے تو اس کا حق نہیں بلکہ فرض ہے کہ وہ غلاموں کو آزاد کرا دے یا اسیران جنگ کو غلام بنانے کی قطعاً ممانعت کر دے، اصل یہ ہے کہ اسلام جنگ وجدل کے احکام کے پہلے سوسائٹی کی اصلاح کرتا ہے، اور ایک ایسی متقیانہ فضا پیدا کرتا ہے، جس میں کسی کے حقوق پامال نہیں ہو سکتے، اور اگر پامال ہوں تو خلیفہ اس کی اصلاح کا ذمہ دار ہے، اور سب سے پہلے اسکی طرف توجہ کریگا،

نام نہاد غلاموں کی آزادی جو (ترقی حقوق کے مرادف ہے) کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں جو بہت آسان بلکہ بعض اضطراری ہیں، ان صورتوں کا تفصیلی تذکرہ کتب فقہ میں دیکھنا چاہئے، یہاں اس کا محل نہیں ہے۔

ان نام نہاد غلاموں کے جو حقوق اسلام نے مقرر کئے ہیں ان کو دیکھکر صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے غلاموں کی حیثیت کسی اشتراکی ریاست کے شہری کے مساوی نہیں بلکہ اس کہیں بہتر ہے،

انکا کھانا پینا اور لباس، علاج وغیرہ ضروریات حیات مہیا کرنیکا ذمہ دار تو نام نہاد آقا ہی ہے لیکن اس کے ساتھ کچھ اور بھی قوانین ہیں جس کی پابندی اس کو کرنا پڑتی ہے، مثلاً وہ اس سے کوئی ایسا کام نہیں لے سکتا جو اس کی صحت کے لئے مضر یا اس کی طاقت سے زاید ہے، اگر وہ روٹھ جائے تو اس کو منانا آقا کے لئے ضروری ہے، اس کو مارنے کا حق آقا کو نہیں ہے، علیٰ ہذا القیاس، تفصیل کا یہ مقام نہیں ہے، کتب فقہ وحدیث میں ملاحظہ کیجئے،

ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ غلام کو اپنے قریبی اعزا اور اقارب سے چھڑا دیا جاتا ہے، روس کی اشتراکی ریاست میں تو ایسا ہوتا ہے، اور لازماً ہوتا ہے، لیکن اسلام اس کو جائز نہیں قرار دیتا، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق جو احکام دیے تھے وہ ذیل میں درج ہیں

ولا تفرق بین اخوین اذا بیعا	[illegible]	دو بھائی فروخت ہون تو الگ الگ نہ کئے جائین،
لا تفرق بین الام وولدھا		مان بیٹے کے درمیان جدائی نہ کرو،
لا تفرقوا بین السبایا واولادھن		قیدیون کے بچے اپنی ماؤن سے الگ کئے جائین،

مندرجۂ بالا بحث سے یہ چیز صاف طور پر واضح ہو گئی کہ غیر اسلامی اصطلاح مین جس چیز کو غلامی کہا جاتا ہے اور جس کا رواج غیر اسلامی تمدن مین روا رکھا جاتا ہے، اسلام کا دامن اس دھبے سے قطعاً پاک اور صاف ہے، بلکہ اسلام مین جس طبقہ کو غلام کہا جاتا ہے وہ مختلف معاشی اسباب کی بنا پر وجود مین آتا ہے، اسلامی غلام اور غیر اسلامی غلام مین لفظی اشتراک کے سوا کوئی اشتراک اور کوئی مشابہت بھی نہین ہے، بلکہ درحقیقت یہ لفظی اشتراک بھی محض پروپیگنڈے کا اثر ہے، ورنہ حقیقت مین اس کا بھی کوئی وجود نہین ہے، معترضین کی غلطی یہ ہے کہ وہ اصطلاح تو اسلامی استعمال کرتے ہین اور اس کا مفہوم غیر اسلامی لیتے ہین، سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجاست

جہاد و غلامی کی یہ مختصر بحث انشاء اللہ کافی مفید ثابت ہوگی، زیادہ تفصیل یہان پر بے محل اور بیجا طوالت کے مرادف ہو،

مزید تعلقات | غیر اسلامی ریاست کی ایک تیسری قسم وہ بھی ہے جو جزیہ نہین دیتی اور اپنے یہان تبلیغ کی بھی اجازت نہین دیتی، اس کے ساتھ مصالح وقت اور موانع اسلامی حکومت کو اسکے خلاف اعلان جہاد سے بھی مجبور کر رہے ہین ایسی ریاست سے بھی تعلقات کی توضیح شریعت اسلامیہ کرتی ہے، اس کا اصول یہ ہے کہ ان سے کسی معاہدہ کے ذریعہ سے تعلقات قائم کئے جا سکتے ہین بشرطیکہ تعلقات کے قیام کی حاجت ہو، اور اس معاہدہ کی سختی کے ساتھ پابندی کیجائیگی، صلح حدیبیہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے معاہدے ہمارے اس اصول کی اصل ہین، لیکن اس معاہدہ مین اس چیز کا لحاظ ضروری ہے کہ کسی دفعہ سے دین پر ضرب نہ پڑتی ہو اور

اس کا مقصد دین کا نفع ہو نہ کہ اس کا ضرر یا ذاتی یا منافع، یہ مسئلہ روح اسلام کو سمجھنے کے بعد کسی مزید سند کا محتاج نہیں رہتا،

دارالحرب کے مسلمانون سے تعلق | جو مسلمان دارالحرب مین رہتے ہین اور وہ نہ تو جہاد کر کے ماحول مین انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہین یا کر نہین سکتے اور نہ ہجرت کرتے ہین بلکہ خوشی سے یا کسی عذر شرعی کی بنا پر مجبوراً وہان رہنا چاہتے ہین ان سے اسلامی حکومت کیا تعلق رکھیگی، قرآن مجید کہتا ہے۔

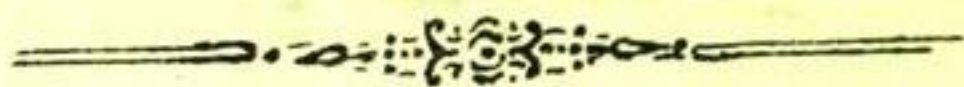
والذین آمنوا ولم یہاجروا مالکم من ولایتھم من شیء حتی یہاجروا وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم وبینھم میثاق

(انفال - ۱۰)

جو لوگ ایمان لائے مگر انھون نے ہجرت نہین کی (بلکہ دارالحرب مین رہے) ان کے کام سے تمکو کوئی تعلق نہین ہے، جبتک وہ ہجرت نہ کرین، اور اگر دین کے بارے مین وہ تمھاری مدد چاہین تو تم پر ان کی مدد کرنا واجب ہے ہان اگر وہ ایسی قوم (کفار) کے خلاف مدد چاہین جس سے تم سے معاہدہ ہے (تو اس کے خلاف ان کی مدد نہ کرو بلکہ عہد کی پابندی کرو)

مثلاً اگر وہ انقلاب کی کوشش کرین تو ان کی امداد مختلف صورتون سے کیجائے گی، جیسے روپیہ لٹریچر اسلحہ وغیرہ سے، لیکن اگر اس ریاست سے کوئی غیر جارحانہ معاہدہ ہو چکا ہے، تو اس کی پابندی کیجائے گی اور ان مسلمانون کی امداد نہ کیجائیگی، پابندی عہد کی ایسی مثال دنیا کے کسی سیاسی قانون مین نہ ملیگی،

(اسلامی

یہ واضح رہے کہ کسی غیر اسلامی ریاست سے اس قسم کے تعلقات محض مصلحت اسلام و مسلمین کے لئے روا ہیں ورنہ درحقیقت ہر اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ وہ دنیا کی ہر غیر اسلامی ریاست کے سامنے دعوت اسلام پیش کرے اور بشرط ضرورت و استطاعت تیغ و تفنگ کے ذریعہ سے بھی غلبۂ دین کی کوشش کرے۔

باب نہم

سیاست کے غیر اسلامی نظریات

غیر اسلامی ریاست کی تاریخ

اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کا اختلاف جس طرح دونوں کی روح اور شکل میں ہے اسی طرح دونوں کی تاریخ میں بھی ہے۔ اسلامی ریاست کی ابتدا نوع انسانی کی ابتدا کے ساتھ ہوئی مگر غیر اسلامی ریاست کی ابتدا اس کے بہت بعد میں ہوئی ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام اولین خلیفۃ اللہ فی الارض ہیں مگر اس زمانہ میں غیر اسلامی ریاست کا تصور بھی کسی کے ذہن میں نہیں پیدا ہوا تھا، رفتہ رفتہ جب افراد انسان کی کثرت ہوئی اور بہت سے افراد حضرت آدمؑ کے فیوض صحبت سے دور ہو کر حیوانی ماحول، ہوائے نفس اور وساوس شیطانی سے مغلوب ہوئے تو اللہ رب العالمین سے بغاوت اور اس کے احکام سے سرتابی اپنے نفس کی اتباع اور اپنی حکومت و فرمانروائی کا تصور پیدا ہوا، تعلیمات الٰہیہ کو کان بند کرنے کے بعد طبعاً ان کی نظر کائنات پر اسلامی اور انسانی زاویہ کے بجائے حیوانی زاویہ سے پڑنے لگی، اور وہ یہ سمجھنے لگے کہ کائنات میں جو کچھ ہے وہ ہماری ملک ہے اس میں جس نوع کا تصرف ہم چاہیں کریں کسی طاقت کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ہمارے تصرفات کے لیے کوئی قانون مقرر کرے ہماری مرضی اور خواہش ہی اس کا قانون ہے، غیر اسلامی ریاست کی ابتدا اسی تصور سے ہوتی ہے۔

مگر انسان کو اپنی کمزوری خود محسوس ہوتی تھی اور وہ باوجود کوشش اس فطری تصور کو اپنے ذہن سے کلیۃً محو کر دینے پر قادر نہ تھا کہ اقتدار اعلیٰ اس کے لئے نہیں ہے، اس لئے وہ کبھی اقتدار اعلیٰ کو پہاڑوں اور دریاؤں کے لئے ثابت کرتا تھا اور کبھی چاند سورج اور ستاروں کے لئے، حق تعالیٰ سے اقتدار اعلیٰ کی نفی کرنے کے بعد اس نے یہ تحفہ کائنات کے ذرے ذرے کے آگے پیش کیا لیکن جس قدر اس کی عقل ترقی کرتی گئی اسے محسوس ہوتا گیا کہ اس کے اس تحفہ کو کوئی بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے اور نہ کائنات کا کوئی فرد اس کے لائق ہے، آخر کار اس نے پھر اس چیز کو اپنے نفس کے سامنے پیش کیا مگر اس کا نفس بھی اس بار کے اٹھانے سے ابا کرتا نظر آیا اب وہ اسی کشمکش میں مبتلا ہے کہ اقتدار اعلیٰ کس کے لئے ثابت کرے، موجودہ دور اسی کشمکش کا دور ہے جس میں انسان و انسانیت کے لئے امن و امان ایک ایسا خواب بن گیا ہے جس کی تعبیر محال نظر آتی ہے،

غیر اللہ کی فرمانروائی و حاکمیت کا نظریہ کل غیر اسلامی سیاسی نظریات کا بنیادی تصور اور سب میں قدر مشترک ہے، یہ مختلف زمانوں میں مختلف صورتوں میں ظہور پذیر ہوتا رہا لیکن اس کی حقیقی صورت اتباع نفس اور طبعی خواہشوں کی حاکمیت کا اقرار تھی جو آج بھی موجود ہے، اس میں وسعت اور پھیلاؤ زیادہ ہوتا گیا لیکن اصل شئے میں کوئی تغیر نہیں ہوا، اتباع نفس کا تصور ایک ایسا تصور ہے کہ جو عقلی منہاج پر پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ صرف طبعی اور حیوانی نہج و طریق سے پیدا ہوتا ہے اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ غیر اسلامی ریاست و حکومت کا نشو و ارتقا عقلی اصول پر نہیں ہوا بلکہ خالصتہً طبعی اصول و قوانین پر ہوا ہے، بخلاف اس کے اسلامی ریاست کا ارتقاء خالص عقلی بنیادوں پر اور عقلیت کے ارتقا کے دوش بدوش ہوا ہے۔ جس طرح متعفن اشیا میں کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں، جس طرح تیز و تند ہواؤں کے چلنے سے ریگ کے تودے کھڑے ہو جاتے ہیں، جس طرح بکریوں اور بھیڑوں کے گلے بن جاتے ہیں، بالکل انہی طبعی اصولوں پر غیر اسلامی ریاست کی بنیاد بھی

بڑھی، خواہشوں کی فراوانی، دشمنوں کا خوف، اعانت و امداد باہمی کی حاجت نے ملکر پہلے خاندان یعنی سب سے چھوٹی ریاست کی بنیاد رکھی۔ پھر احتیاج میں زیادتی تعاون کے حدود بھی وسیع کرتی گئی اور قبیلہ کا وجود ہوا یعنی ریاست نے ارتقا کی جانب پہلا قدم بڑھایا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر اسلامی ریاست کی موجودہ شکلیں ظہور پذیر ہوئیں، اس امر پر کل فلاسفہ کا اتفاق ہو کہ ریاست کی بنیاد افراد کی باہمی احتیاجات پر قائم ہے جو خواہشوں اور جذبات کی رہین منت ہیں، یعنی غیر اسلامی ریاست کا عقلی اساس کے بجائے حیوانی، طبعی اور جذباتی اساس پر مبنی ہونا ان سب لوگوں کو تسلیم ہے، نظریۂ ارتقا نے اس خیال کو اور بھی تقویت دی، اس کی تشریح میں ریاست کے ارتقاء کو جسم فانی کے طبعی ارتقا کے بالکل مشابہ اور مماثل ثابت کیا گیا،

روسو نے اس پر اتنا اضافہ کیا کہ گو ریاست کا وجود حاجت و ضرورت ہی کا رہین منت ہے مگر اس چیز نے ریاست کی شکل نہیں بنائی ہے بلکہ اسکی ضرورت پیدا کی ہے، اسکی شکل کے وجود کا سبب ایک معاشری معاہدہ (Social Contract) ہے جو غیر قولی صورت میں طبعی طور پر فرمانروا اور رعایا کے درمیان ہو جاتا ہے اور جس کی رو سے فرمانروا کو بعض حقوق ملجاتے ہیں اور بعض ذمہ داریاں اس پر ڈالدی جاتی ہیں، روسو کے مابعد زمانہ میں اس کے اس نظریہ نے کافی مقبولیت حاصل کی اور موجودہ جمہوریت کی بنیاد بھی درحقیقت اسی نظریہ سے پڑتی ہے، روسو جس کا بانی سمجھا جاتا ہے[1]

---

[1] دراصل روسو کا یہ خیال اسوقت کے نفسیاتی ماحول کا اثر تھا، اسلام نے قیام حکومت کا طریقہ معاہدہ (بیعت) کو مقرر کیا ہے۔ اس اعلیٰ طریق کے اعلیٰ اثرات کا اسنے مشاہدہ کیا نیز اس امر کا مشاہدہ کیا کہ اسلام کے اعلیٰ طرز حکومت کی خوبی کا اعتراف عیسائی دنیا بھی کر رہی ہے۔ ان چیزوں نے اس کو اس اسلامی خیال کے مگر ناقص پر آمادہ کیا۔ دراصل بیعت کا مکمل تصور تو ذہن میں قلت فہم اور فقدان ایمان کی وجہ سے قائم نہ کرسکا

(بقیہ حاشیہ ص ۲۹۹ پر)

مارکس نے اس چیز کو واضح کردیا کہ ریاست کی بنیاد طبعی طور پر معاشی ضروریات پر قائم ہے اور درحقیقت ریاست کے کل امور کا محور معاشیات کو ہونا چاہئے۔ یہ درحقیقت مارکس کی کوئی جدت طرازی نہ تھی بلکہ جہاں تک غیر اسلامی ریاستون کا تعلق ہے واقعات کی ترجمانی تھی، اس کے اس نظریہ نے ریاست کے تصورمین بھی ایک انقلاب پیدا کیا اور سیاسی جمہوریت کو معاشی جمہوریت کے ساتھ آمیز کرکے اشتراکی ریاست کی بنا ڈالی،

موجودہ سیاسی نظریات | اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کا یہ تاریخی اختلاف اس چیز کو واضح کررہا ہے کہ دونون مین کسی مقام پر موافقت واتحاد ہونا غیرممکن ہے، دونون کی روح جدا، دونون کے اساسی تصورات جدا، دونون کی شکلین اور صورتین جدا، پھران مین اتحاد کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟ اسلامی ریاست اور خلافت الٰہیہ کا اساسی تصور یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ اور فرمانروائی محض اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی غیر اللہ کے لئے ثابت نہین ہے۔

بخلاف اس کے غیر اسلامی ریاست کی بنیاد ہی غیر اللہ کی فرمانروائی کا اثبات اور اللہ کی فرمانروائی کی نفی پر قائم ہے، خلافت الٰہیہ کا تصور انسان کو مالک ومختار نہین بلکہ اللہ کا نائب خلیفہ قرار دیتا ہے، اس طرح اس کے مرتبہ کو ایک ترقی یافتہ حیوان سے کہین بالاتر اور کائنات مین سب سے بلند وبرتر قرار دیتا ہے لیکن غیر اسلامی ریاست کی ابتدا ہی اس تخیل سے ہوتی ہے کہ انسان ایک ترقی یافتہ حیوان ہی،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۹۸) لیکن اس کا ناقص تصور ہے اڈاور اسکو دنیا کے سامنے پیش کیا، یورپ کی حیوانی دنیا مین اس ناقص تصور کو بھی غنیمت سمجھا گیا اور ایک عجیب وغریب شے سمجھکر بہت زیادہ قبول کیا گیا، لیکن ناقص بہرحال ناقص ہے۔ اس سے فوائد سے زیادہ نقصانات پہونچے۔ روسو کے اس نظریہ مین کوئی جدت نہین ہے۔ لیکن حیرت ہو کہ آج مسلمان بھی اسکو ایک نئی شے سمجھکر اس کے دلدادہ ہورہے ہیں۔ ۱۲ منہ

مندرجۂ بالا بنیادی امور پر ہم سابقہ صفحات میں بحث کر آئے ہیں، یہ ہر غیر اسلامی ریاست میں مشترک ہیں اس لئے اب درحقیقت اس کی حاجت نہیں ہے کہ ہم سیاست و ریاست کے مختلف نظریات پر علیحدہ علیحدہ بحث کریں لیکن ایسا کرنا مزید وضاحت کا سبب ضرور ہوگا، اس لئے ذیل میں ہم ان غیر اسلامی سیاسی نظریات پر علیحدہ علیحدہ بھی تنقیدی نظر ڈالتے ہیں، ریاست کے قدیم تخیلات پر نظر ڈالنا اسوقت لاحاصل ہے ہم صرف ان نظریات پر بحث کرتے ہیں جو اسوقت موجود ہیں تاہم تنقید کا جو طرز ہم نے ذیل میں اختیار کیا ہے اس کی زد ریاست کے ہر غیر اسلامی نظریہ پر پڑتی ہے، خواہ وہ اسوقت موجود ہو یا نہ ہو، خالص سیاسی نقطۂ نظر سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ریاست کا جزء اعظم فرمانروا ہے، اسی کی تعیین کے اختلاف سے ریاست کے تخیل میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، اور اسی کے لحاظ سے ریاست کی مختلف قسمیں نکلتی ہیں، غیر اللہ کی فرمانروائی کے لحاظ سے جب ہم ریاست کی تقسیم کرتے ہیں تو عقلاً دو قسم کی ریاستیں نکلتی ہیں، اول وہ جن میں شخصی انفرادی ارادہ (Individual will) کو فرمانروا اور مقتدر اعلیٰ (Sovereign) قرار دیا جاتا ہے۔ دوسری وہ ہیں جن میں اجتماعی ارادہ (General will) کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کیا جاتا ہے، اول الذکر کو شخصی ریاست (Monarchy) کہا جاتا ہے اور ثانی الذکر کی اجتماعی ارادہ کے طریق ظہور کے لحاظ سے پھر دو قسمیں ہو جاتی ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ اس میں اس ارادہ کا ظہور کسی جماعت کے ذریعہ سے ہو اس کو جمہوریت (Democracy) کہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جس میں اس کا ظہور کسی فرد واحد کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس کو آمریت (Dictatership) کہتے ہیں۔

شخصیت شخصی طرز حکومت پر بحث کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اس کے معائب سے دنیا بخوبی واقف ہو چکی ہے، اور عقلائے عالم میں سے شاید ایک بھی ایسا نہ نکلیگا جو اس کو پسند کرتا ہو

تاہم مختصر بحث خالی از فائدہ نہیں ہے،

آزادی قانون کا جوہر ہے۔ قانون اگر آزاد نہ ہو تو اس کا صحیح فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا، قانون سازی اور نفاذ قانون دونوں امور کا ایک شخص کے ہاتھ میں ہونا قانون کی آزادی و غیر جانبداری کا گلا گھونٹ دیتا ہے۔ قانون نافذ کرنیوالا جب قانون وضع کرتا ہے تو اس میں اپنے مصالح اور ذاتی سہولتوں کا زیادہ لحاظ رکھتا ہے، جس سے اکثر اوقات عدل و انصاف کا حصول ناممکن ہو جاتا ہے، شخصی حکومتوں میں اس کے نظائر بکثرت دیکھے جا چکے ہیں، اور آج بھی جہاں شخصی حکومتیں قائم ہیں وہاں اس کی نظیریں بکثرت ملتی ہیں،

اس قسم کی حکومتوں میں حکمرانی بے محنت و مشقت اور بلا شرط صلاحیت کار حاصل ہو جاتی ہے، اس لئے بادشاہوں کو اس کی صلاحیت حاصل کرنے کی کوئی فکر نہیں ہوتی، عموماً تخت و تاج کے مالک وہ اشخاص ہوتے ہیں جو اس کام کی قطعاً صلاحیت نہیں رکھتے، جس کا نتیجہ رعایا کی پریشانی و تباہی کی صورت میں نکلتا ہے۔

رعایا کے اخلاق و نفسیات پر اس طرز حکومت کا بہت ہی تباہ کن اثر پڑتا ہے، ان میں اپنی طاقت و قوت کا احساس مفقود ہو جاتا ہے، غلامانہ اور پست ذہنیت ان کے لئے لازم ہو جاتی ہے، ترقی و عروج کی امنگ ختم ہو جاتی ہے۔ خودداری کا جوہر فنا ہو جاتا ہے، ذلت و مسکنت کو وہ خوش اخلاقی سمجھنے لگتے ہیں، اور حق گوئی، حق پسندی، حمایت حق کے جذبات اُن میں مردہ پڑ جاتے ہیں، یہ چیزیں انسان کی ترقی دنیا و آخرت کے لئے جس قدر مضرت رساں ہیں وہ ظاہر ہے۔

اس نظریہ میں سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس کی کوئی عقلی و اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔ سوا طاقت و قوت کے اور کیا چیز ہے جو ایک فرد کے انفرادی ارادے کو ایک جماعت پر مسلط

کر دینے کو حق بجانب قرار دے سکتی ہے؟ پھر کیا یہ ظلم نہین ہے؟ کیا اس کے معنی یہ نہین ہین کہ حق اور طاقت مرادف الفاظ ہین؟ اور کیا ان دونون لفظون کو مرادف قرار دینا انسان وانسانیت پر انتہائی ظلم اور عقل و اخلاق سے مکمل بے تعلقی کا ثبوت نہین ہے؟ دوسری چیز جو اس احمقانہ نظریہ کی بنیاد ہو سکتی ہے رسم پرستی ہے۔ یہ بنیاد خود جس قدر احمقانہ جاہلانہ ظالمانہ اور حیوانی ہے وہ ظاہر ہے لیکن عجیب بات یہ ہے کہ یہی وہ تنکا ہے جس کا سہارا ڈوبتی ہوئی شاہیت اب بھی کبھی کبھی لیتی ہے

امریت: زمانہ قدیم کی مطلق العنان بادشاہی اور جمہوریت کے مجموعہ کا نام امریت ہے، اس لئے یہ دونون کے معائب کی حامل ہے، بادشاہی کے معائب کا اقرار تو اب ہر شخص کرتا ہے اور جمہوریت کے عیوب انشاء اللہ آئندہ سطور مین تحریر کئے جائین گے، حیرت ان مدعیان عقل و دانش پر ہے، جو ایک طرف امریت کے ایسے مہمل نظریہ کو تسلیم کرتے ہین اور دوسری طرف اس کے بھی مدعی ہین کہ ہم انسانیت کی قدر و قیمت پہچانتے ہین، اس سے بڑھکر انسانیت کی توہین اور کیا ہو سکتی ہے کہ انسانون کی ایک بہت بڑی جماعت خود اپنے ہی ایسے ایک انسان کے ہاتھ مین بالکلیہ اپنی باگین دیدے

چونکہ امریت عقل و فطرت کے خلاف چیز ہے اس لئے یہ کبھی معمولی حالت مین نہین پیدا ہوتی، بلکہ ان غیر معمولی حالات مین پیدا ہوتی ہے۔ جب کہ مصائب کے کسی شدید حملہ نے کسی قوم کے دماغی توازن کو بگاڑ دیا ہو ایسے موقع پر اگر کوئی ہوشیار آدمی موجود ہوتا ہے تو وہ قوم کی بدحواسی سے فائدہ اٹھا کر عام جذبات مین اشتعال پیدا کرتا ہے۔ امیدون کے سبز باغ دکھاتا ہے اور اس طرح ان کی توجہات کو اپنے اوپر مرکوز کر کے آمرانہ اقتدار حاصل کر لیتا ہے اس کے ساتھ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اگر قوم کے حواس بجا ہو گئے اور اسے سوچنے کی مہلت ملگئی تو اس کی امارت ختم ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ ہر آمر اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے پیہم ہیجان انگیز کاروائیان کرتا رہتا ہے

تاکہ اس کی قوم کو کبھی سکون قلب کے ساتھ غور و فکر کا موقع ہی نہ ملے یہی وجہ ہے کہ دنیا کے کل ڈکٹیٹروں کی تاریخ خونریزیوں اور جنگ آزمائیوں سے بھری ہوئی نظر آتی ہے۔ اس کا نتیجہ علاوہ خونریزی، بدامنی اور بے اطمینانی کے یہ بھی ہوتا ہے کہ سوسائٹی میں عقل سلیم کا نشوونما رک جاتا ہے، اور لوگوں میں اس کی صلاحیت ہی نہیں رہتی کہ معاملات پر ٹھنڈے دل سے غور و فکر کرسکیں ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جماعت کی فکری ہی نہیں بلکہ اخلاقی زندگی بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔

علاوہ بریں نظام آمریت میں جماعت کا اخلاق شخصی اخلاق کے تابع ہو کر شخصی ہو جاتا ہے اور اور اس میں صرف آمر کی زندگی کا نمایاں خلق غالب ہو جاتا ہے، حالانکہ قوام تمدن اور مزاج تہذیب کے قیام و بقا کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف اشخاص کے مختلف اخلاق و اوصاف عالیہ جماعت میں نشوونما پاتے رہیں تاکہ جماعت کا اجتماعی مزاج اعتدال سے تجاوز نہ کر جائے جماعت زندگی کے ہر شعبہ میں ترقی کر سکے اور اس کا کیرکٹر یکطرفہ ہو کر نہ رہ جائے، تاریخ شاہد ہے کہ آمریت جماعت کو جس سرعت کے ساتھ ایک ناپائیدار ظاہری ترقی کی طرف لیجاتی ہے اس سے وہ چند زیادہ سرعت کے ساتھ وہ اس کو تنزل و ادبار کی طرف لیجاتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ جماعت کے اجتماعی مزاج کو غیر معتدل بنا کر اس کی اخلاقی و فکری بنیادوں کو کھوکھلا کر دیتی ہے اس لئے اس کی ترقی ہی اس کے تنزل و ادبار کا سبب بن جاتی ہے، بلکہ درحقیقت اس کی ترقی تنزل بصورت ترقی ہوتی ہے، اور اس کا عروج بالکل اس سرخی کی طرح ہوتا ہے جو مریض دق کے چہرے پر نمایاں ہو جاتی ہے اور بیمار دار کو افزائش قوت و تندرستی کا فریب دیتی ہے۔

مزید یہ کہ آمر ہمیشہ ایسے افراد کو ابھرنے سے روکتا رہتا ہے جو اپنی قابلیت کی وجہ سے اس کے مقابل ہو سکتے ہیں، اس طرح ایک طرف تو افراد میں اپنی فطری قوتوں کو نشوونما دینے کا جذبہ دب جاتا ہے اور دوسری طرف جماعت ایسے اشخاص کی اعلیٰ صلاحیتوں کے فوائد سے محروم رہتی ہے

اس کے ماسوا آمر کا عزم اصولی نہیں ہو سکتا بلکہ جذباتی ہوتا ہے، اس لئے آمریت میں نظام عدل کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے۔

جمہوریت | دنیا کے سیاسی نظریوں میں جس قدر پر فریب اور پُر تلبیس نظریہ جمہوریت ہے اس قدر کوئی بھی نہیں ہے، بظاہر یہ ایک جنت ہے جس میں خوف اور حزن کا نام و نشان بھی نہیں ہے، جس میں شخصی آزادی کی حفاظت ہوتی ہے، جس میں انسانیت کی قدر و قیمت پہچانی جاتی ہے، اور جس میں غربت و امارت کا کوئی سوال باقی نہیں رہتا، لیکن جب اس کے باطن پر نظر کیجائے تو یہ ایک جہنم نظر آتی ہے جس میں تکالیف اور پریشانیاں بھری پڑی ہیں جس میں انسانیت کو کند چھری سے ذبح کیا جاتا ہے۔ جس میں شخصی آزادی کا گلا گھونٹ دیا جاتا ہے۔ اور جس میں غریب و کمزور کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے، جمہوریت کے کل مصائب کو یہاں مفصل طور پر بیان کرنا مشکل بھی ہے اور غیر ضروری بھی، چند خرابیاں ذیل میں درج کیجاتی ہیں جن سے اس فردوس نما دوزخ کی حقیقت معلوم کیجا سکتی ہے۔

(۱) جمہوریت کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اس میں اجتماعی ارادہ (General Will) کی فرمانروائی کو تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن یہی چیز جمہوریت کی سب سے بڑی کمزوری ہے، اجتماعی ارادہ کسی مستقل اور پائیدار چیز کا نام نہیں ہے بلکہ ایک بڑی لوچدار چیز ہے جو ہر زور چیز سے دباؤ کھا کر اپنی شکل بدل دیتی ہے، اس کو دھوکا دیا جا سکتا ہے، اس کو لالچ دیا جا سکتا ہے۔ اس کو مشتعل کیا جا سکتا ہے اور اس کو بعض اوقات نہایت معمولی اسباب بھی متغیر کر دیتے ہیں، ایسی غیر مستقل چیز پر جب ریاست کی بنیاد رکھی جائیگی اس میں نہ تو استقلال و پائیداری پائی جا سکتی ہے نہ وہ انسان کے لئے مفید ہو سکتی ہے۔

(۲) اجتماعی ارادہ کا ادبی، اخلاقی اور نفسیاتی تاثرات سے متاثر ہونا یقینی ہے، ایسی حالت میں

ریاست کے لئے کوئی مستقل اخلاقی معیار، اور قانون کے لئے کوئی پائیدار، خلاقی بنیاد نہین رہتی،
اگر جمہور کے اندر بری میلانات نشو و نما پانے لگین تو ریاست اور قانون دونون خود جمہور اور انکے
میلانات ہی کے تابع ہو جاتے ہین، اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ باشندے اگر تباہی کی جانب ایک قدم چلتے
ہین تو ریاست ان کو سو قدم ڈھکیلتی ہے۔ اس طرح انسانیت کی تباہی و بربادی کا راستہ مختصر
ہو جاتا ہے، کل کی تاریخ اور آج کا مشاہدہ اس چیز کو واضح کرنے کے لئے کافی ہے کہ بد اخلاقی اور
بدکرداری نے جمہوریتون کے ارتقا کے ساتھ ساتھ کس طرح ترقی کی ہو اور جمہوریتون نے کس طرح ان کو
ترقی دینے مین امداد و اعانت کی ہے پھر کس طرح یہ بد اخلاقیان قومون کی تباہی و بربادی پر منتج ہوئی
ہین، واقعہ صرف یہی نہین ہے کہ جمہوریت اخلاق عامہ کے بگڑ جانے کے بعد ان اخلاق کی اشاعت
و اعانت کرتی ہے، بلکہ یہ بھی حقیقت ہے کہ خود جمہوریت اخلاق عامہ کی تباہی و بربادی اور
ان کی خرابیون کو وجود مین لانے کا بہت بڑا اور یقینی سبب ہو، اس لئے کہ جمہوریت مین دراصل
اخلاق کا کوئی مستقل معیار ہی نہین باقی رہتا جس کو سامنے رکھکر جماعت یا افراد مین اخلاقی
حس پیدا کیجائے جمہور کی رائے کو اخلاق کا معیار قرار دیکر یہ امید رکھنا کہ جماعت مین اخلاق حسنہ
باقی رہینگے سخت نادانی ہے، سوسائیٹی کی شرم انسان کو باہر اور کھلا کھلا بد اخلاقیون سے
کسی نہ کسی حد تک روک سکتی ہے، لیکن خلوت مین روکنے سے وہ قطعاً قاصر ہے، پھر ہوتا یہ ہے
کہ تخلیہ مین بد اخلاقیون کا ارتکاب جب ایک معتد بہ جماعت کرتی رہتی ہے تو رفتہ رفتہ بقیہ جماعت
بھی اس سے متاثر ہوتی ہے، اور مانعین کی قوت خود بخود کمزور ہو جاتی ہے، آخر کار جمہور کے
کے نزدیک بھی اس فعل مین کوئی شناعت باقی نہین رہتی، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بد اخلاقی خوش
اخلاقی بنکر ریاست کی اعانت و امداد حاصل کر لیتی ہو اور اس کے زیر سایہ پھل پھول کر دوسرے
معائب و خبائث کو پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔

(۳) جماعتی تعصب اور گروہ بندی جمہوریت کے لئے ایک لازمی و ضروری چیز ہے اس مہلک مرض کا اثر یہ ہوتا ہے کہ حق گوئی و حق پسندی کا وصف لوگوں میں بالکل مفقود ہوجاتا ہے ایسی صورت میں قوم کی اخلاقی تباہی یقینی ہے۔ پھر یہی چیز جماعتی استیلا اور اکثریت کے ظلم پر منتج ہوتی ہے۔ جو جمہوریت کی بدترین خصوصیت ہے۔

(۴) قانون سازی کے اختیارات جمہوریتوں میں درحقیقت صرف برسراقتدار جماعت کے ہاتھ میں ہوتے ہیں اگرچہ بظاہر ریاست کی کل جماعتیں قانون سازی میں حصہ لیتی ہیں، پھر اس مقتدر جماعت میں بھی جماعتی نظم کا دہانہ ہر ایک کے منہ پر چڑھا ہوتا ہے جس کی وجہ سے حق کا دم ان کے حلق میں گھٹ کر نکلتا ہے۔ اس میں اور آمریت میں کچھ فرق نہیں باقی رہتا اور جمہور کا نام محض ایک فریب اور دھوکا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ برسراقتدار جماعت آخر انسانوں کی جماعت ہوتی ہے فرشتوں کی جماعت نہیں ہوتی، اس کے وضع کئے ہوئے قوانین پر اس کے ذاتی رجحانات و تعصبات کا اثر پڑنا لازم ہے، ایسی صورت میں عدل و انصاف کا معیار اس جماعت کے مفاد کے علاوہ کچھ نہیں رہ جاتا، پھر یہ معیار بھی قطعاً غیر مستقل ہوتا ہے۔ جب دوسری پارٹی برسر اقتدار ہوتی ہے تو معیار اور نقطۂ نظر تبدیل ہوجاتا ہے۔ ان حالات میں شہریوں اور ریاست دونوں کو "امن و عیش" کہاں نصیب ہوسکتا ہے۔ جب کہ ہر وقت "جرس" "بربندید محملہا" کی آواز بلند کر رہا ہو!

طاقتور اور برسراقتدار جماعت حزب مخالف کو ہر ممکن طریقہ سے دبانے کی کوشش کرتی رہتی ہے، اور اس کا ردعمل یہ ہوتا ہے کہ مخالف پارٹی بھی اوّل الذکر کی مخالفت میں ایڑی چوٹی کا زور لگاتی ہے۔ اس وجہ سے جمہوریتوں میں باہمی تفرقہ کی آگ برابر سلگتی

رہتی ہے اور اس کا خانہ جنگی اور دیگر مہلک نتائج کی طرف منجر ہونا بعید نہیں ہوتا۔

(۶) اجتماعی ارادہ چونکہ ایک تغیر پذیر شئے ہے اس لئے جمہوریتیں کبھی مستقل اور پائیدار اصولوں پر نہیں چلتیں بلکہ ان میں تلون اور ابن الوقتی کی شان پائی جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نہ دوست ان پر اعتماد کر سکتے ہیں نہ دشمن ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت کوئی بھی یہ بھروسہ نہیں کر سکتا کہ آج ان کی جو پالیسی ہے کل بھی وہی قائم رہیگی،

(۷) اگر جمہوریت نظام سرمایہ داری کے ساتھ مخلوط ہو تو یہ ناگزیر ہے کہ حکومت و فرمانروائی صرف سرمایہ دار طبقہ کے قبضہ میں آجائے اور غربا کی قسمت میں ابدی محکومی اور غلامی لکھ دیجائے کیونکہ جمہوریت میں اقتدار اس جماعت کو حاصل ہوتا ہے، جس کے پاس پروپیگنڈے کے ذرائع زیادہ ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ چیز دولتمندوں کو غریبوں کی بہ نسبت زیادہ میسر ہو سکتی ہے۔ اور ہوتی ہے چنانچہ مشاہدہ ہمارے اس بیان کی تائید کر رہا ہے، انگلستان میں جو جمہوریت کی محبت میں دیوانگی کی حد تک جنون سے بھی آگے بڑھ گیا ہے، محض سرمایہ دار طبقہ کی فرمانروائی ہے یہی حال امریکہ ہندوستان اور دوسرے جمہوری ممالک کا ہے۔

(۸) ہر غیر اسلامی نظریۂ سیاسی خصوصاً جمہوریت کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ اس کے اوپر جس ریاست کی بنیاد رکھی جائے اس کی پالیسی کا محور صرف معاشیات کو بنانا پڑتا ہے۔ یہ ایک لازمی اور ضروری چیز ہے جس سے کسی جمہوریت کو مفر نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی ارادہ جو جمہوری ریاستوں کا طاغوت مسجود ہے۔ انفرادی ارادوں کے اجتماع سے وجود میں آتا ہے اور انفرادی ارادے جب خدا کی بندگی سے آزاد ہوں تو انکا منتہائے مقصود صرف مطالبات نفس و بدن کو پورا کرنا ہوتا ہے اسلئے موجودہ معاشیات

کا سرچشمہ ہے۔ اس لیے ہر جمہوریت اس پر مجبور ہے کہ وہ معاشی مسائل کو اولیت اور اولویت کا درجہ دے اور دوسرے مسائل کو محض ان کے تابع سمجھے ازندگی کے ہر شعبہ کو معاشیات کے تابع کر دینے کا لازمی ولابدی نتیجہ وہ حیوانیت وبہیمیت ہے جس کا مشاہدہ آج دنیا کے اکثر حصہ مین ہو رہا ہے، اخلاقی حس کی موت، خدا سے بے نیازی بلکہ بے زاری مادہ پرستی کا غلبہ، یہ سب چیزین اسی شکم پرستی اور عبدیت حرص وہوس کے ضروری اور لازمی نتائج ہین جن سے نجات اسوقت تک ناممکن ہے جبتک کہ جمہوریت کا وجود دنیا مین باقی ہے، اور جبتک معاشیات کے بت کی پرستش اس عالم مین جاری ہے۔ مشہور ملحد جوزف اسٹالن نے بالکل سچ کہا ہے کہ "لوگون کو مذہب وروحانیت سے بیگانہ اور متنفر بنانے کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ ان کو معاشیات کی جانب زیادہ سے زیادہ متوجہ کر دیا جائے۔

معاشیات کے غلبہ کا دوسرا ضروری اور لابدی اثر یہ ہوتا ہے کہ جمہوریت کے ساتھ سرمایہ داری کا ناقابل انقطاع رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج دنیا مین ہر جگہ نظام سرمایہ داری اور نظام جمہوری ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہین، یہ قطعاً ناممکن ہے کہ کسی ملک مین نظام سیاسی جمہوری ہو اور نظام معاشی سرمایہ داری کے علاوہ کچھ اور ہو اسلیے کہ جمہوریت کے معاملہ مین ذیل کی دو صورتون مین سے کوئی ایک صورت بہرحال ہوگی،

اول یہ کہ جمہوریت کے قیام سے پیشتر نظام سرمایہ داری موجود ہو اس صورت مین تو یہ یقینی ہے کہ برسراقتدار جماعت یا تو خود سرمایہ دار ہوگی یا کم از کم سرمایہ دارون کے ہاتھون مین کٹھ پتلی کی طرح ہوگی، اس کی وجہ ہم سابق مین ذکر کر چکے ہین

اور مشاہدہ بھی اس کی تائید کرتا ہے، چنانچہ انگلستان کے جمہوری نظام مین بینک آف انگلینڈ کے ڈائرکٹر اور وزیر اعظم انگلستان کی پوزیشن بالکل یکسان ہے، بلکہ دستوری قانون کے ماہرین کی ایک بہت بڑی جماعت ڈائرکٹر کے عہدے کو وزیر اعظم کے عہدے سے اہم تر خیال کرتی ہے۔ اسی طرح فرانس کے بینک کا ڈائرکٹر فرانسیسی حکومت پر اس طرح حاوی رہتا ہے کہ حکومت اس کے اشارۂ چشم و ابرو کے خلاف کچھ بھی نہین کر سکتی، حکومت اگر اس سے نہین نباہ سکتی تو اس کو مستعفی ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ جو لوگ فرانسیسی تاریخ پر گہری نظر رکھتے ہین وہ خوب جانتے ہیں کہ فرانسیسی کابینۂ حکومت مین روز روز کے تغیرات و انقلابات کس حد تک اسی بینک کے رہین منت رہتے ہین۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جمہوریت کے قیام کے وقت نظام معاشی سرمایہ دارانہ نہ ہو بلکہ کوئی اور مثلاً اشتراکی ہو، ایسی صورت مین یہ لازم ہے کہ کچھ عرصے کے بعد نظام معاشی رفتہ رفتہ متغیر ہو کر سرمایہ دارانہ ہو جائے، اس لئے کہ اس صورت مین جو جماعت بھی جمہوریت مین برسر اقتدار ہوگی وہ سرمایہ پر پورا قبضہ رکھیگی اور اس مین ایسے تصرفات کریگی جو اس کے مفاد کے مناسب ہون اگر شخصی سرمایہ داری نہ بھی ہو تو جماعتی سرمایہ داری تو یقینی ہے، جو شخصی سرمایہ داری سے بھی زیادہ مضر ہے۔

اس خالص معاشی ریاست و سیاست کے تباہ کن اثرات کا احاطہ مشکل ہے، اس سے جو اخلاقی بربادی ہوئی ہے وہ بیان سے باہر ہے، لیکن اس کا ایک نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے جس کا تذکرہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا یعنی یہ خود اس جمہوریت و ریاست کو بھی خطرے مین مبتلا کر دیتی ہے، جو اس کو وجود عطا کرتی ہے، اقاردنیت کا غلبہ انسان سے

انسانیت کا جوہر سلب کر لیتا ہے، ایک سرمایہ دار کو صرف سرمایہ عزیز ہوتا ہے، نہ اسکو قوم کی پرواہ ہوتی ہے نہ ملک کی نہ جماعت کی، وطنیت و قومیت کے وہ تصورات جنپر عموماً جمہوریت کی بنیاد قائم ہوتی ہے، سرمایہ دار کے ذہن سے قطعاً محو ہو جاتے ہیں، اور وہ ہر اس چیز کی اعانت و امداد کرتا ہے، جس سے اس کے سرمایہ کی ترقی و حفاظت ہوتی ہو، خواہ اس کے نتیجہ مین ریاست، ملک، قوم سب تباہ و برباد ہو جائین، انگلستان کا مشہور اہل قلم جان گنتھر اپنی کتاب "باطن یورپ" (Insideeurope.) مین لکھتا ہے، "فرانسیسی سپاہی کے سینہ مین جرمنی کی جانب سے جو گولی اکر لگی ہے بہت ممکن ہے کہ فرانس ہی کے کسی کارخانہ کی بنی ہوئی ہو"

(۵) اجتماع کے وجود مین آنے کے دو سبب ہوتے ہین، کوئی عقلی اصول جو کل جماعت کا مقصد و مطمح نظر ہو جائے اور مقصد و عقیدے کی ہم آہنگی جس کو وحدت کلمہ بھی کہتے ہین پوری جماعت کو مجتمع کر دے، یا کوئی خالص جذبہ جو افراد مین ہم آہنگی پیدا کر کے ان مین ایک ہیئت اجتماعیہ پیدا کرے، جمہوری ریاست مین چونکہ اصول کا معیار خود اجتماع ہے۔ اس لئے اس کے سامنے کوئی ایسا مستقل عقلی اصول و قانون نہین ہوتا جو افراد مین ہیئت اجتماعیہ پیدا کر کے جمہوریت کے وجود مین آنے کا سبب بنے، لہذا یہ لازم ہے کہ اس مین اجتماع کی بنیاد عقلی کے بجائے محض جذباتی ہو جس کے مندرجۂ ذیل نتائج یقینی ہین۔

الف۔ جماعت مین عقلیت کے بجائے جذباتیت پیدا ہو جاتی ہے، جس سے اس کے قوائے عقلیہ روز بروز کمزور ہوتے جاتے ہین، نہ اس کا فکری نظام صحیح رہتا ہے نہ اخلاقی اور رفتہ رفتہ وہ حیوانیت اور بہیمیت کے درجہ پر پہونچ جاتی ہے۔

ب، جذبات مین استقلال نہین ہوتا اس لئے یہ اجتماع بھی سخت متلون اور سیماب وش ہوتا ہے۔

(۱۰) جمہوریت مین ایک جماعت محض اس بنا پر دوسری جماعت پر صاحب اقتدار بنا دی جاتی ہے کہ وہ ثانی الذکر سے تعداد مین زیادہ ہے۔ یہ چیز جس قدر عدل وانصاف کے خلاف ہے وہ ظاہر ہے، عقل سلیم کسی صورت سے بھی یہ تسلیم کرنے کو تیار نہین ہو سکتی کہ محض تعداد کی اکثریت حکمرانی اور فرمانروائی کا حق پیدا کر دیتی ہے۔

فتلک عشرۃ کاملۃ

مشتے نمونہ از خروارے صرف ان دس معائب کے اظہار پر اکتفا کرتا ہون، جمہوریت کی خرابیان اس سے کہین زاید ہین۔